EUPHORION

ZEITSCHRIFT FÜR LITERATURGESCHICHTE

BEGRÜNDET VON AUGUST SAUER ERNEUERT VON HANS PYRITZ

HERAUSGEGEBEN

VON

RICHARD ALEWYN (BONN), RAINER GRUENTER (BERLIN),

WALTHER KILLY (GÖTTINGEN) und FREDERICK NORMAN (LONDON)

UNIVERSITY OF ILLINOIS
LIBRARY
JAN 18 1962
CHICAGO

VIERTE FOLGE

55. BAND 2. HEFT

HEIDELBERG 1961

CARL WINTER · UNIVERSITÄTSVERLAG

INHALT DES ZWEITEN HEFTES

Friedrich Ohly (Kiel), Goethes Ehrfurchten — ein ordo caritatis. I. Der ordo caritatis von Augustin bis zum 17. Jahrhundert 113

Ingrid Urban (Berlin), Antike Dichtung in den weltlichen Liedern des Meistersängers Johannes Spreng 146

Heinz Ritter (Schaumburg), Die Entstehung des Heinrich von Ofterdingen 163

Albrecht Schöne (Göttingen), Zum Gebrauch des Konjunktivs bei Robert Musil 196

Besprechung

Hugo Kuhn, Dichtung und Welt im Mittelalter (besprochen von Werner Schröder) . . 221

REDAKTIONELLE BEMERKUNGEN

Redaktion: Berlin-Dahlem, Boltzmannstraße 3. Verlag: Heidelberg, Lutherstraße 59.

Der EUPHORION erscheint viermal jährlich im Gesamtumfang von mindestens 28 Bogen. Preis des Einzelheftes DM 10,—, des Jahrgangs DM 36,—. Sonderpreis für Studenten (bei direkter Bestellung beim Verlag) DM 28,80. Sonstige Bestellungen bei jeder Buchhandlung. Abbestellungen nur mit einmonatiger Kündigungsfrist zum Jahresschluß.

Manuskripte nur nach vorheriger Vereinbarung und an die Adresse der Redaktion erbeten. Für unverlangte Einsendungen wird nicht gehaftet. Diese können nur gegen Erstattung des Portos zurückgesandt werden. Für die technische Einrichtung der Manuskripte ist ein Merkblatt maßgebend, das bei der Redaktion erhältlich ist. Die Mitarbeiter bekommen von ihren Beiträgen zwanzig unberechnete Sonderabzüge, bis zu dreißig weitere gegen Erstattung der Selbstkosten.

Besprechungsexemplare bitte ausschließlich an die Redaktion. Eine Verpflichtung zur Besprechung unverlangter Rezensionsexemplare besteht nicht. Sie werden jedoch in der Rubrik „Eingesandte Bücher“ angezeigt.

Alle Rechte, auch das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Printed in Germany.
Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Satz u. Druck: Carl Winter, Universitätsverlag, gegr. 1822, GmbH., Heidelberg, Abt. Druckerei

Goethes *Ehrfurchten* – ein *ordo caritatis*

von

Friedrich Ohly (Kiel)

I.

Der *ordo caritatis* von Augustin bis zum 17. Jahrhundert

Et inardesco et inhorresco
Augustin

Das erste ist Ehrfurcht vor dem, was über uns ist ... das zweite: Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist ... Goethe führt weiter zur Ehrfurcht, *die wir vor dem haben, was uns gleich ist*, und steigert und folgert: *aus diesen drei Ehrfurchten entspringt die oberste Ehrfurcht, die Ehrfurcht vor sich selbst* (*Wilhelm Meisters Wanderjahre* II, 1). Größe und Einprägsamkeit der hohen Lehre stellen sich dar in der erhabenen Schlichtheit der Ordnung der *Ehrfurcht* nach dem *was über uns ist, was unter uns ist, was uns gleich ist* und schließlich *vor sich selbst*, das heißt vor dem, was in uns ist. Über uns, Unter uns, Neben uns und In uns, – in dem Einfachen dieser sprachlichen Formel verehrender Andacht zur Welt glauben wir Kern und Wurzel der tiefen Unterweisung durch Goethe zu fassen. Sie mutet nicht an wie spontan Erdachtes, läßt älteres Erbe erahnen. Mit der Frage nach Ursprung und Herkunft ergibt sich die Frage nach Goethes fortbildend verwandelndem Anteil, dem Eigenen des Dichters.

Versuche bestimmterer Antwort erfolgten erst unlängst; Spuren alter Traditionen wurden gezeigt. Als Adolf Beck den Geist des Pythagoras in Goethes Sein und Dichten wirkend erkannte und die *Iphigenie* aus ihm zu verstehen gab[1], wies er auch auf die *Wanderjahre* hin. Er zog die Pythagoras zugeschriebenen, nachchristlichen, aber altpythagoreische Weisheit mitbewahrenden *Goldenen Worte*[2], aus denen Goethe 1780 einige Zeilen für Frau von Stein übersetzte[3], heran, deren Eingangsverse den *Ehrfurchten* Goethes Vergleichbares lehren:

1 *Ἀθανάτους μὲν πρῶτα θεούς, νόμωι ὡς διάκειται,*
τίμα καὶ σέβου ὅρκον. ἔπειθ' ἥρωας ἀγανούς
τούς τε καταχθονίους σέβε δαίμονας ἔννομα ῥέζων

[1] A. Beck, *Der 'Geist der Reinheit' und die 'Idee des Reinen'*, *Goethe*. Viermonatsschrift 7, 1942, S. 160–169; 8, 1943, S. 19–57.

[2] *Anthologia lyrica graeca*, fasc. 2, ed. E. Diehl, Leipzig ³1950, S. 82–90.

[3] *Weimarer Ausgabe* (WA) I, 4, 317; IV, 4, 283f. Dazu A. Beck, aaO., S. 165ff., S. 27; H. Jantz, *Die Ehrfurchten in Goethes 'Wilhelm Meister'*, Euphorion 48, 1954, S. 1–18, hierzu S. 7. Im Brief an Frau von Stein vom 8. Sept. 1780 leitet Goethe die übersetzten Verse ein: *Dann las ich zur Abwaschung und Reinigung einiges griechische...* Ob Goethe mehr als die hier mitgeteilten Verse 49–53 übersetzt hat, ist nicht gewiß. Er schickt sie schon am Tage der Lektüre selbst und scheint vorgehabt zu haben, am Abend mehr zu übersetzen (vgl. den Briefschluß, S. 285). Die hier in Frage stehenden Verse kennen wir also nicht in Goethes Deutsch.

σούς τε γονεῖς τίμα τούς τ' ἄγχιστ' ἐγγεγαῶτας.
τῶν δ' ἄλλων ἀρετῆι ποιεῦ φίλον ὅστις ἄριστος.
πραέσι δ' εἶκε λόγοισ' ἔργοισί τ' ἐπωφελίμοισι.
μὴ δ' ἔχθαιρε φίλον σὸν ἁμαρτάδος εἵνεκα μικρῆς,
ὅφρα δύνηι· δύναμις γὰρ ἀνάγκης ἐγγύθι ναίει.

Ταῦτα μὲν οὕτως ἴσθι, κρατεῖν δ' εἰθίζεο τῶνδε,
γαστρὸς μὲν πρώτιστα καὶ ὕπνου λαγνείης τε
καὶ θυμοῦ. πρήξεις δ' αἰσχρόν ποτε μήτε μετ' ἄλλου
μήτ ἰδίηι· πάντων δὲ μάλιστ' αἰσχύνεο σαυτόν[4].

Beck, recht vorsichtig[5], und Jantz, entschiedener[6], haben eine Anregung Goethes durch diese auch Herder bekannten[7] Verse erwogen. Mit der Frömmigkeit gegenüber den *unsterblichen Göttern*, den *Dämonen unter der Erde*, den *anderen* Menschen und der *Scheu vor sich selbst* scheint hier die Idee der vier *Ehrfurchten* angelegt. Für Goethes *oberste Ehrfurcht, die Ehrfurcht vor sich selbst* gibt es nichts näher Vergleichbares als das *πάντων δὲ μάλιστ' αἰσχύνεο σαυτόν*. Verhaltener ist das Wort des Pylades zu Iphigenie: *Fühlst du dich recht, so mußt du dich verehren* (v. 1651). Goethe ist vom Geist der *Goldenen Worte* angerührt, doch seiner Lehre Form ist nicht von hier empfangen. Zu ihr gehört das bleibend eine Wort, die vierfache *Ehrfurcht*, während der griechische Text variiert mit *τιμᾶν*, *σέβειν* und *αἰσχύνειν*. Sie ruht in dem festen Gefüge der Vierzahl (*dreierlei Gebärde, dreifache Ehrfurcht, das erste: ... das zweite: ..., die zweite Religion, die dritte Religion, aus diesen drei Ehrfurchten entspringt die oberste Ehrfurcht*), während die 71 Verse der *Goldenen Worte* einen etwas zusammengewehten Katalog von Weisheiten bringen, aus denen man die 'Ehrfurchten' herausklauben muß. Das Pythagoräische schenkt ein Gedankenteil der Lehre Goethes, nicht die geprägte Form dieses Credo.

Die gleiche Einschränkung trifft den Versuch von H. Jantz, in Ciceros Werken „die Hauptquelle", „den wichtigsten äußeren Faktor in der Formung von Goethes Denken" hierüber zu zeigen[8]. Sein Nachweis darf als gelungen gelten, insofern Ciceros römisches *pietas*-Denken dem goetheschen vielfach verwandt ist, befriedigt aber nicht den Wunsch, die „Quelle" der Lehre des Dichters zu kennen, da es in Ciceros Gesamtwerk verstreut zu greifen und nur an wenigen

[4] *Zuvörderst ehre die unsterblichen Götter, wie vom Gesetz es bestimmt ist, und scheue den Eid. Ferner verehre die erhabenen Heroen und die Dämonen unter der Erde, das Gebührende leistend. Auch deine Eltern ehre und die dir Nächstgeborenen. Der Anderen mache den an Tugend Besten zum Freund dir. Freundlichen Worten und nützlichen Werken gib Raum. Sei deinem Freunde nicht feind wegen kleinen Vergehens, soweit du es kannst. Denn der Notwendigkeit Macht liegt nahe dabei. Dies nun sollst du hier wissen. Gewöhne dich, dies zu beherrschen, zuvörderst die Eßlust, auch den Schlaf und die Wollust wie den Zorn. Niemals vollbringe du Schimpfliches, sei es mit anderen oder allein. Vor allem andern hab Scheu vor dir selbst.* (Beck, S. 7: *Vor allen Dingen hab Ehrfurcht vor dir selbst*; Jantz, S. 7: *Aber vor allem habe Achtung vor dir selbst.*)

[5] A. Beck, aaO., S. 54 Anm. 1: „Die Eingangsverse der *Goldenen Sprüche* gebieten eine dreifache Ehrfurcht: ... Liegt in dieser Parallele zugleich ein Ansatz zur Fassung der drei Ehrfurchten Goethes?"

[6] H. Jantz, aaO., S. 7 spricht von der „so nahen Verwandtschaft zu Goethes drei Ehrfurchten und der krönenden vierten".

[7] Die Verse 48—51 zitiert Herder 1783 griechisch. Suphan XII, S. 124; Beck, S. 27.

[8] H. Jantz, aaO., S. 6 und 12.

Stellen seiner Schriften in einer ähnlichen Dichte gefaßt ist. Die nüchtern-fromme pädagogische Schlichtheit der ordnenden Form des Dichters wird bei Cicero vermißt. Am ehesten läßt sich der eine Satz vergleichen: *Atque etiam aequitas tripertita dicitur esse; una ad superos deos, altera ad manes, tertia ad homines pertinere; prima pietas, secunda sanctitas, tertia iustitia aut aequitas nominatur*[9]. Doch beachten wir auch hier die verschiedenen Bezeichnungen der frommen Haltung nach drei Richtungen (*pietas, sanctitas, iustitia*), ferner daß Ciceros 'vier Ehrfurchten' auch sonst nicht unter einen einheitlichen Begriff gefaßt werden, und weiter, daß Cicero, wie die *Goldenen Worte*, das sprachliche Modell des Über uns, Unter uns, Neben uns, In uns nicht kennt. Dieses gerade, ein der *Ehrfurcht* entsprechend gemeinsames Wort und den formelhaften Bau einer Viererreihe möchten wir aber dort vermuten, wo Goethe noch nähere Anregung empfing. Die *pädagogische Provinz* zeigt Heidnisches mit Christlichem so vielfach überhöht, daß es nicht geraten scheint, im Heidnischen allein die Tradition zu suchen, deren Erbe Goethes Konzeption geformt hat. Den geistesgeschichtlichen Wurzeln des fest in die Sprache gefaßten Gefüges der Lehre Goethes nachgehend, spürte Beutler das Fortwirken „einer alten christlichen Überlieferung" auf[10]. Justinian und Augustin, Meister Eckhart und Bischof Sailer liefern ihm, wenn auch abgerissene und im einzelnen schwache Glieder einer Kette der Geister, die bis hin zu Goethe reicht. Sie kann auch hier nicht zu einem lückenlos zusammenschließenden Ganzen geschmiedet werden. Doch für das Mittelalter sei versucht, eine Brücke von Augustin bis zur Mystik und Scholastik zu schlagen, die auf tragfesten Pfeilern ruht, während Beutlers Bogen von Augustin zu Meister Eckhart schwang. Für Augustin beruft Beutler sich nur auf das eine, freilich grundlegende Satzstück aus *De doctrina christiana*: *Cum ergo quatuor sint diligenda, unum quod supra nos est, alterum quod nos sumus, tertium quod iuxta nos est, quartum quod infra nos est* (I, 23)[11]. Beutler schließt an: „Augustin aber fußt auf dem Hohenlied der Liebe, wie es Paulus im 13. Kapitel des Ersten Korintherbriefes gesungen hat". Das ist sehr allgemein, nicht wörtlich gemeint. Augustin knüpft nicht an Paulus an; die von ihm hier angeregte, bis zu Goethe reichende Tradition der sprachlichen Formel und des von ihr gefaßten Gedankens verbindet sich jedoch nach ihrer Prägung durch Augustin mit einem Vers des anderen, salomonischen *Hohenliedes*, wo es heißt: *Introduxit me in cellam vinariam, ordinavit in me caritatem* (*Cant.* 2, 4). Ehe wir zur mittelalterlichen Auslegung dieses Verses hinführen, ist zunächst der Zusammenhang bei Augustin zu erörtern.

Im ersten Buch der *doctrina christiana*, einer Lehre des Lesens, Verstehens und Verkündens der heiligen Schrift, spricht Augustin von den *Dingen*, im zweiten von den *Zeichen*. Der *Dinge* gibt es zwei Arten. Den einen kommt vom

[9] *Topica* 23, 90; H. Jantz, S. 6.
[10] E. Beutler, *Die vierfache Ehrfurcht*, Modern Language Quarterly 10, 1949, S. 259—263.
[11] Augustinus, *De doctrina christiana*, Migne, *Patrologia latina* (*PL*) 34, 15—122.

Menschen ein *frui*, den anderen ein *uti* zu. *frui* ist eine auf ihren Gegenstand *propter seipsum* gerichtete Liebesbindung und hat Gott (die Trinität) allein zum Objekt der Beziehung; *uti* hat das Geschaffene der Welt zum Inhalt, damit Gott durch es hindurch erkannt und geliebt werde. *frui Deo* und *uti mundo* sind zwei Wege der Erfahrung Gottes, gerader Weg zu Gott der eine, Durchgang durch die Welt zu Gott der andere. Wesen beider Wege ist die Liebe, zu Gott um seiner selbst willen in der *perfruitio*, zur Welt um Gottes willen im *usus*. Wahre Erkenntnis ist eine Form der Liebe[12]. Die Doppelliebe des *frui* und *uti* ist das Ziel des Verstehens Gottes und der Welt aus der Schrift. So ist die 'Christenlehre' Augustins im Grund eine Liebeslehre, eine Lehre von der rechten Ordnung der Liebe, von der *ordinata dilectio* (I, 27). Eine solche Ordnung sieht Augustin (II, 7) in der Stufenfolge der sieben Gaben des heiligen Geistes gegeben, deren erste vier: *timor*, *pietas*, *scientia*, *fortitudo* die Welt des Vergänglichen (vier ist die Zahl der Elemente), deren drei folgende das ewig Unveränderliche der Trinität über die Nächstenliebe und die Reinigung der Augen des Herzens in der *perfruitio* auf der höchsten Stufe, der *sapientia*, erkennen lehren. Auf der dritten Ebene der *scientia* bewegt sich alles Studium der Bibel, das nichts anderes zu finden gibt als das Gebot der Gottes- und der Nächstenliebe: *diligendum esse Deum propter Deum et proximum propter Deum* (II, 7, 10). Von diesem Liebesgebot als dem Fundament und Ziel alles Bibelverstehens spricht denn auch der Schlußteil des ersten Buches (I, 22–40). Der Mensch in seiner Ehre und Größe als Gottes Ebenbild ist ein *Ding* (*magna res*) wie das *fruendum* und die *utenda*. Er darf sich selber wie den Nächsten jedoch nicht *fruendo* lieben, sondern *propter illum quo fruendum est*, gemäß der von Gott verordneten *regula dilectionis* (I, 22) im Gebot der Gottes- und der Nächstenliebe, das Augustin eingehend kommentiert. Hier kommt nun der im Hinblick auf Goethe bedeutsame Satz: *Cum ergo quatuor sint diligenda, unum quod supra nos est, alterum quod nos sumus, tertium quod iuxta nos est, quartum quod infra nos est, de secundo et quarto nulla praecepta danda erant* (I, 23).

Augustin führt die Viererformel ebenso überraschend wie sinnvoll ein; denn es geht ihm um die *ordinata dilectio* allgemein, um das besondere Gewicht und das Umfassende der beiden biblischen Liebesgebote herauszuheben. Die Selbstliebe und die Liebe zum Leibe, zu dem *quod nos sumus* und zu dem *quod infra nos est*, ist Menschen und Tieren natürlich *inconcussa naturae lege* (I, 26), so daß sie keines Gebotes bedürfen, wohl aber eines *modus diligendi* (I, 25), der sie zähmt und ausrichtet, damit sie sich nicht verabsolutieren in der Haltung der *superbia*. Wenn die Bibel vorschreibt: *diliges proximum tuum sicut teipsum*, so ist im *sicut teipsum* die Liebe des Menschen zu Seele und Leib (*quod nos sumus* und *quod infra nos est*) vorausgesetzt und mitenthalten. In dem Doppel-

[12] Dem *amor ipse intellectus est* Gregors des Großen und der Mystiker des Hochmittelalters wird von Augustin der Grund gelegt.

gebot der Gottes- und der Nächstenliebe (*id quod supra nos* und *id quod iuxta nos*) sind also alle vier Dimensionen der Liebe eingeschlossen, dergestalt daß die drei unteren mit auf das *supra nos* zielen (I, 26). Die Liebe strömt, um in Gott zu münden; kein Liebesstrom, der nicht in diesen keine Ableitung duldenden Strom hineingerissen würde: *illuc rapiatur, quo totus dilectionis impetus currit*[13]. Durch die *dilectio ordinata* ist eine aufsteigende Folge der zu liebenden Dinge gegeben: *infra nos* der Leib, der die wenigste Liebe verdient; ein größeres Maß empfängt *quod nos sumus*, die Seele, durch die der Leib lebt, *qua fruimur Deo* sowie *quod iuxta nos est*, der Mitmensch, der neben und mit uns an der *perfruitio* Gottes teilhat; Ziel alles Liebens ist *quod supra nos est*, Gott, um dessentwillen jene drei zu lieben sind *propter Deum, Deus vero propter seipsum* (I, 27). Ziel und Sinn des Verstehens der Heilsgeschichte des Alten und Neuen Testaments ist die Erkenntnis der Gottes- und der Nächstenliebe, die *aedificatio caritatis* (I, 35f.). Die augustinische Hermeneutik ist die Lehre von der Erkenntnis der Liebe[14] (mit Glaube und Hoffnung I, 37–40) durch die heilige Schrift, deren *regula dilectionis* eine *dilectio ordinata* gebietet, geordnet in das *fruendum* (*quod supra nos*) und die *utenda* (*quod nos sumus, quod infra nos, quod iuxta nos*)[15].

Die Autorität des großen Kirchenvaters hat durch die Zeiten gewirkt, durch sein eigenes Werk, durch die geistige Kraft, die in andere Werke hineinstrahlt. Als Hrabanus Maurus im Jahr 819 sein Werk *De clericorum institutione*, eine Unterweisung in Liturgie, Exegese und Predigt verfaßte, stützte er sich im dritten, der biblischen Hermeneutik gewidmeten Buch vor allem auf Augustins *De doctrina christiana*, so daß wir der interpretierend erweiterten Formel Augustins hier wieder begegnen: *Cum ergo quatuor diligenda sunt, unum quod super nos, id est Deus, alterum quod nos sumus, id est anima ad imaginem Dei creata, tertium quod iuxta nos est, id est alter homo, quartum quod infra nos, id est corpus: de secundo et quarto nulla praecepta danda erant. Quantumlibet enim homo excidat a caritate, remanet illi tamen dilectio sui et dilectio corporis sui, restabat, ut de illo, quod supra nos est, et de illo, quod iuxta nos est, praecepta*

[13] I, 22 und 26. Augustin sagt I, 35: *ea quibus ferimur, propter illud, ad quod ferimur, diligamus.* Vgl. das Bild von der Versuchung, Schiff oder Wagen auf der Fahrt zur Heimat durch die Welt mit dieser mehr zu lieben als die Heimat: *utendum est hoc mundo, non fruendum, ut invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciantur* (Rom. 1, 20), *hoc est, ut de corporalibus temporalibusque rebus aeterna et spiritualia capiamus* (I, 4).

[14] Für Augustin grundlegend M. Schelers Aufsatz, *Liebe und Erkenntnis* im gleichnamigen Auswahlband, Bern 1955, S. 5–28.

[15] I, 35: *Omnium igitur quae dicta sunt, ex quo de rebus tractamus, haec summa est, ut intelligatur Legis et omnium divinarum Scripturarum plenitudo et finis esse dilectio rei, qua fruendum est, et rei, quae nobiscum ea re frui potest, quia ut se quisque diligat, praecepto opus non est. Hoc ergo ut nossemus atque possemus, facta est tota pro salute nostra per divinam providentiam dispensatio temporalis, qua debemus uti, non quasi mansoria quadam dilectione atque delectatione, sed transitoria potius, tanquam viae, tanquam vehiculorum vel aliorum quorumlibet instrumentorum, aut si quid congruentius dici potest, ut ea, quibus ferimur, propter illud, ad quod ferimur, diligamus.* — I, 36: *Quisquis igitur Scripturas divinas vel quamlibet earum partem intellexisse sibi videtur ita, ut eo intellectu non aedificet istam geminam caritatem Dei et proximi, nondum intellexit.*

sumeremus[16]. Hrabanus Maurus baut den Abschnitt über die Gottes- und die Nächstenliebe in Augustins Kapitel über die sieben Gaben des heiligen Geistes unter dem Geist der *scientia* ein und betont hier, und noch stärker zum Geist der *sapientia*, über Augustin hinausgehend die Einheit von Liebe und Erkennen[17]. In Anlehnung wiederum an Augustin bringt ein Zeitgenosse Hrabans, Paschasius Radbertus († vor 865), im dritten, von der Liebe handelnden Buch seines Werks *De fide, spe et caritate* ein eigenes Kapitel über *die vier Gegenstände der Liebe*, in dem die Formel wiederkehrt: *Tamen integra dilectio Christi, ut dixi, ad quatuor se extendit: unum scilicet, quod supra nos est; alterum, quod nos sumus; tertium vero, quod iuxta nos est; quartum, quod infra nos esse videtur.* Den *Dimensionen* werden in einem späteren Kapitel, wie bei Augustin, Gott, der Nächste, Seele und Leib zugeordnet[18].

Wenn die Weitervermittlung der augustinischen Formel durch Hrabanus Maurus als nicht allzu wirksam anzusehen sein mag, kommt ihrer Aufnahme in das *Sentenzen*werk des Petrus Lombardus (um 1152) um so größere Bedeutung zu, da von hier aus ihre Übernahme in die scholastische Theologie gewährleistet war. Petrus behandelt die *caritas* wie die späteren Kommentare seines *Sentenzen*werkes und andere theologische Werke nach den beiden anderen theologischen Tugenden Glaube und Hoffnung[19] mit Berufungen auf verschiedene Werke Augustins, vor allem auf *De doctrina christiana*, woraus er, wie Hrabanus, schon kommentierend zitiert: *dicimus omne genus diligendarum in illis duobus mandatis contineri. Quatuor enim diligenda sunt, ut ait Augustinus ...: unum quod supra nos est, scilicet Deus; alterum quod nos sumus; tertium quod iuxta nos est, scilicet proximus; quartum quod infra nos est, scilicet corpus* (III, 28, 1; col. 814). Auch Petrus entfaltet im Anschluß an Augustin den Gedanken, daß in dem Doppelgebot der Gottes- und der Nächstenliebe durch das *sicut teipsum* auch die Liebe zu dem *quod sumus* und zu dem *quod infra nos* mitenthalten sei (815). Er verbindet dann nach der Überleitung, daß nun vom *ordo caritatis* zu handeln sei (III, 29, 1; c. 816), die augustinische Formel neu mit *Cant.* 2, 4 *Introduxit me rex in cellam vinariam et ordinavit in me caritatem*, um an *De doctrina christiana* (I, 27) anschließend fortzufahren: *Audisti aliqua de ordine caritatis, ubi expressum est, nos amplius debere diligere Deum quam omnes homines vel nos ipsos, et amplius animam alicuius hominis*

[16] *De clericorum institutione* III, 4; *PL* 107, 381 B.

[17] *PL* 107, 381 C: *Iure enim continuatur scientiae caritas, quia solummodo scientiae fructus in caritate consistit.* — III, 5; ibid. 382 CD: *Quicunque igitur ad sapientiae culmen pervenit, ad fastigium caritatis perveniat necesse est, quia nemo perfecte sapit, nisi is qui recte diligit. Quando enim quis per gradus supra dictos ad sapentiae plenitudinem studet pervenire, nihil aliud agit, nisi ut ad perfectionem caritatis perveniat, et quantum perficit in sapientia tantum in caritate ... Quisquis ergo percipit plenam notitiam Dei, simul habet in se perfectam dilectionem Dei, et his ambobus fruens aeternam beatitudinem adepto summo bono tenebit.* Hier ist Gregor der Große spürbar.

[18] *De fide, spe et caritate*, *PL* 120, 1387—1490. Die Formel im cap. III, 5 *Quod quatuor sint dilegenda* (1467 D); die Zuordnung im cap. III, 8 *De ordine caritatis* (1472 ff.).

[19] *Sententiarum* lib. III, dist. 27—32; *PL* 192, 812—822.

quam corpus nostrum. In enumeratione etiam quator diligendorum superius posita prius ponitur, quod supra nos est; secundo, quod nos sumus; tertio, quod iuxta nos est; quarto quod infra nos est; ubi ordo diligendi insinuari videtur ea ratione enumerationis[20]. Als weiteres Beispiel für das Nachwirken in den *Sentenzen*werken sei hier noch das des Petrus von Poitiers († 1205) angeführt, der auch im Anschluß an *fides* und *spes* die *caritas* behandelt und, ohne sich auf das *Hohelied* zu beziehen, im Kapitel *de modo et ordine caritatis* schreibt: *Ordo autem hic est: Primus diligendus est Deus, qui supra nos est; secundo nos debemus diligere; tertio quod iuxta nos est, id est proximum; quarto quod sub nobis est, id est carnem nostram, et Deum maiori affectu quam nos; et maiori nos quam proximum, et maiori proximum quam carnem. Si quis autem carnem suam crucit, non ideo carnem suam odio habet, sed eius lasciviam et superbiam*[21].

Gründlicher und eigener, weil kühner vor der Tradition als der Lombarde, hat Gandulf von Bologna (1160/70) den ordo caritatis behandelt, den er einführt, um von der Erfüllung des Buchstabens des Dekaloges durch den Geist der Liebe zu sprechen. Die beiden Tafeln des Gesetzes, mit den drei Geboten der Gottesliebe auf der einen und den sieben Geboten der Nächstenliebe auf der anderen, präfigurieren den *ordo caritatis*, der nach *Cant.* 2, 4 und Augustin entfaltet wird[22]. Wie Petrus von Poitiers (um 1175), der auch von Gandulf von Bologna angeregte erste Kommentator der *Sentenzen* des Petrus Lombardus, haben auch die späteren Bearbeiter seines *Sentenzen*werkes die augustinische Formel übernommen und zum Ausgangspunkt ihres den Vätergedanken systematisch entfaltenden Denkens gemacht: der Franziskaner Alexander von Hales[23] († 1245) und sein größerer Schüler Bonaventura[24], die Dominikaner Albertus Magnus[25] (1260/62) und Thomas von Aquin[26] (1254/56).

[20] Bei Migne steht im ersten Satz hinter *caritatis* Semikolon, hinter *nostrum* Fragezeichen, was durch das *etiam* als abwegig erscheint. Mit der aufzählenden Reihung der *Dimensionen* bei Augustin will Petrus Augustins cap. I, 27 nicht in Frage stellen, sondern stützen.

[21] Petri Pictaviensis *Sententiarum* lib. III, 23; *PL* 211, 1096C.

[22] Magistri Gandulphi Bononiensis *sententiarum libri quatuor*, ed. J. von Walter, Wien und Breslau 1924, lib. II, § 107 und 115; über *caritas* als *mater omnium virtutum vel causa* lib. III, § 120ff.

[23] *Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi*, Quaracchi-Florenz 1954, III, dist. 28 (S. 333 u. 337): *De ordine caritatis secundum numerum diligendorum.* Der Apparat verweist hierzu auf die ungedruckten Werke des Wilhelm von Auxerre († vor 1237), *Summa aurea III*, tr. 6, c. 2, q. 1 und Philipps des Kanzlers († 1236), *Summa de bono.*

[24] S. u. S. 129.

[25] Albertus Magnus, *Commentaria in III sententiarum*, *Opera omnia*, ed. St. C. A. Borgnet, tom. 28, Paris 1894, S. 533 (dist. 28, *De caritate quantum ad diligibilium numerum et distinctionem*). Er geht von Augustinus aus und behandelt eingehend die Frage *An caritas habeat ordinem* (dist. 19, 1; S. 544ff.) und *De gradibus caritatis* (dist. 29, 7; S. 559ff.) sowie *An in patria erit ordo caritatis inter beatos* (dist. 31, 12; S. 592ff.). Albertus Magnus beruft sich auf Augustin auch in seinem *Compendium theologicae veritatis* (V, 30 *De ordine caritatis*), in *Opera omnia*, ed. Borgnet, tom. 34, Paris 1895, S. 177.

[26] *Commentum in tertium librum sententiarum*, *Opera omnia*, edd. St. E. Fretté et P. Maré, tom. 9, Paris 1873. A. Stévaux, *La doctrine de la charité dans les commentaires des sentences de saint Albert, de saint Bonaventure et de saint Thomas*, Ephemerides Theologicae Lovanienses 24, 1948, S. 59—97 behandelt, ohne Eingehen auf den *ordo* Augustins, vornehmlich das Einwirken des Aristoteles, des Pseudo-Dionysius u.a. in den Augustinismus der älteren Grundlagen.

In den Sentenzenkommentaren wird die *caritas* als dritte der theologischen Tugenden (nach *fides* und *spes*) – und vor den vier Kardinaltugenden – in den Distinktionen 27–32 des dritten Buches behandelt. Die letzte erörtert die Liebe Gottes zu uns, die vorigen sprechen von unserer Liebe zu Gott: ihrem Wesen, ihrer Dauer, ihren Gegenständen nach der Formel Augustins sowie dem Maß der Gottes- und der Nächstenliebe. Thomas von Aquin bespricht hier (S. 417–501) voraus den *amor* und die Möglichkeit, in ihm vom Niederen zum Oberen gewandt zu werden in der Ordnung des Niederen durch das Obere auf das Obere hin, dem es schon durch *amor* sich entgegenneigt. Deshalb kann er sagen: *Et propter hoc Deus dicitur omnia suaviter disponere, inquantum singula etiam ex seipsis faciunt hoc ad quod ordinata sunt* (dist. 27, q. 1, a. 1). Auf die Frage nach dem Wesen und dem Maß der Gottesliebe (dist. 27) fragt Thomas weiter nach den Gegenständen und der Ordnung der Liebe sowie nach der Bestimmung des Nächsten. Sie schließt viele Fragen ein, die in der *Summa Theologiae* (s. u. S. 140f.) wieder aufgenommen werden. Die Selbstliebe, nicht zum äußeren, sondern zum inneren Menschen ist auch für Thomas geboten: *amare seipsum quantum ad hominem interiorem est valde laudabile; et hoc est caritas* (S. 450). Dist. 29 handelt vom *ordo caritatis*, vor allem der Gottes- und der Nächstenliebe mit den Ordnungen der Nächsten sowie den Graden der Liebe unter dem Aspekt ihrer Vollkommenheit, dist. 31 von der Dauer der Liebe beim Sünder und in der Herrlichkeit des Jenseits, wo die Liebe dauert, während Glaube und Hoffnung enden. Damit ist ein ungefährer Kreis von Fragen abgesteckt, die bei den späteren in der scholastischen Tradition stehenden Kommentatoren des *Sentenzen*werkes wiederkehren[27]. Von ihnen nenne ich Duns Scotus[28] († 1308), Dionysius den Karthäuser[29] († 1471), Pseudo-Gerson[30], Petrus von Alliaco[31] († 1420) und den Tübinger Professor Gabriel Biel[32] († 1495). Sie alle handeln von der 'Liebesordnung', auch noch Spätere (s. u. S. 142 ff.). Es ge-

F. Cavallera, *Saint Augustin et le livre des Sentences de Pierre Lombard*, Archives de Philosophie 7, 1929/30, S. 438–454 zeigt, wie die Anlage des Gesamtwerkes von *De doctrina christiana* bestimmt ist. P. Stella, *A proposito dell' autorità di sant' Agostino nelle 'Sentenze' di Pietro Lombardo*, Miscellanea Lombardiana, Novarra 1957, S. 89–101 konnte ich nicht mehr einsehen.

[27] Zur Sentenzentradition bis Thomas M.-D. Chenu, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*, Heidelberg 1960, S. 298–313, mit Literaturangaben.

[28] Duns Scotus, *Quaestiones in tertium librum sententiarum*, *Opera Omnia*, tom. 15, Paris 1894, S. 376ff. (dist. 28).

[29] Dionysius Cartusianus, *In IV libros sententiarum. Opera omnia*, tom. 23 (Liber III, dist. 1–40), Tornaci 1904. Er geht (dist. 28, q. 1; S. 476) von Augustin aus und verarbeitet die Gedanken seiner Vorgänger Bonaventura, Thomas und Albertus Magnus.

[30] Das anonyme *Compendium Theologiae*, tract. IV, *De septem virtutibus*, unter *caritas* als der dritten theologischen Tugend, im Abschnitt *Quae caritate diligenda sunt et quo ordine*; Joh. Gerson, *Opera omnia*, tom. 1, Antwerpen 1706, col. 299D; vgl. *Dictionnaire de Spiritualité* II, 1953, col. 600.

[31] *Quaestiones in Sententias*, ed. Straßburg 1490. Auf Augustinus beruft sich Petrus von Ailly auch in seinem *Hoheliedkommentar* zu *Cant.* 2, 4. Gedruckt unter seinen *Tractatus et sermones*, Straßburg 1490. Nach H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lat. Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Münster 1958, S. 359, fußt Petrus auf Hugo von St. Cher († 1263), dessen Text mir nicht zugänglich ist.

[32] *Commentarius in tertium librum sententiarum*, Brixiae 1574, S. 289 (dist. 29 *De ordine caritatis*).

nügt die Nennung dieser – ohne Zweifel zu erweiternden – Reihe von Namen, um die Kenntnis der augustinischen Liebesregel als der früh-, hoch- und spätscholastischen Sentenzentradition geläufig und vertraut zu erweisen.

Mein Ausdruck '*Dimensionen*' der Liebe ist der Tradition entnommen. Die *dimensiones caritatis* sind ein seit Gregor dem Großen geläufiger Begriff, der jedoch nicht für die augustinische *regula dilectionis* gebraucht wird, da er der Exegese von *Eph.* 3, 18f. *ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis quae sit latitudo et longitudo et sublimitas et profundum; scire etiam supereminentem scientiae caritatem Christi, ut impleamini in omnem plenitudinem Dei* vorbehalten ist, der Liebe Gottes also, die in Traktaten über die Liebe oft unter diesem Aspekt beschrieben wird[33]. Hierauf beruht die bekannte Deutung der vier Enden des Kreuzes, etwa bei Otfrid[34] oder Hrabanus Maurus[35]. Unter dem Aspekt der *Dimensionen* konnte aber auch die Liebe des Menschen gesehen werden, so vom Kreuz ausgehend bei Hincmar von Reims († 882), wenn er spricht von der *crucis mensura, longitudo videlicet et latitudo, sublimitas et profundum in dilectione Dei et proximi*[36], so schließlich noch in Gottfrieds von Straßburg Deutung von *wîte* und *hœhe* der Minnegrotte als '*Dimensionen der Liebe*'. Neben die abstrakten Begriffe der Ausdehnung der Liebe konnten aber auch Konkreta treten wie bei Hrabanus Maurus (und anderen), der die *Liebesdimensionen* der Kreuzesenden deutet auf Himmel, Erde und Unterirdisches oder Himmel, Erde, Unterwelt und Überhimmel (157 A), während Otfrid sagt, daß die göttlichen Liebesarme der Enden des Kreuzes alles umgreifen *in erdu ioh in himile inti in abgrunte ouh hiar nidare* (V, 1, 28). Die *caritas ordinata* des Menschen bildet den Kosmos der Liebe Gottes, die *Dimensionen* der *crucis mensura*, nach.

Die von Augustin bis zu Petrus Lombardus und der Scholastik verfolgte Tradition zeigt eine bleibende Bindung der *regula dilectionis* an die Auslegung von Mt. 22, 37–40: '*Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et in tota anima tua et in tota mente tua*'. *Hoc est maximum mandatum. Secundum autem simile est huic:* '*Diliges proximum tuum sicut teipsum*'. *In his duobus mandatis universa lex pendet et prophetae.* Hieraus erklärt sich Augustins Gebrauch des Wortes *dilectio* auch in der Wendung *ordinata dilectio* (I, 27), während er von I, 35 an *caritas* wählt, das auch Hrabanus und Petrus Lombardus neben *dilectio* gebrauchen[37]. Geläufiger ist dem Mittelalter die Idee des *ordo caritatis* im

[33] Z.B. bei Petrus von Blois († nach 1204) *De caritate Dei et proximi*, cap. 64: *De dimensionibus caritatis et communione sanctorum*, *PL* 207, 955ff.

[34] Otfrid V, 1, 19–40 (nach Alcuin). Den *Dimensionen* des Kreuzes ist die Predigt bei A. E. Schönbach, *Altdeutsche Predigten* II, Graz 1888, S. 3–6 gewidmet. Der Kommentar (S. 177 bis 189) bringt eine Fülle von Belegen aus der lateinischen Theologie. Dazu: Isidor, *PL* 83, 542B. Weitere deutsche Belege bei K. Ruh, *Bonaventura deutsch*, Bern 1956, S. 137, Anm. 2. Ferner *Speculum Ecclesiae*, ed. G. Mellbourn, S. 104; Freidank 13, 23ff. (*Dimensionen* Gottes, ohne Kreuz).

[35] *De laudibus sanctae crucis*, *PL* 107, 157A, 197B.

[36] *Explanatio in ferculum Salomonis*, *PL* 125, 828A.

[37] *dilectio* bleibt offenbar neben *caritas* gleichbedeutend bestehen, weil es kein zu *caritas* gehörendes Verbum wie *diligere* gibt.

Anschluß an das *Hoheliedwort ordinavit in me caritatem* (2, 4). Augustin berührt den Vers in *De civitate Dei* mit dem später oft aufgegriffenen[38] Satz: *Unde mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris*, ohne Wiederkehr seiner Formel[39]. Da in die Auslegung von *Cant.* 2, 4 schon von Origenes an diejenige von *Mt.* 22, 37 ff. häufig einbezogen wurde – die *Hoheliedexegese* kommentiert *Mt.* 22, 37 ff. sehr viel reicher als die *Matthäus*kommentare –, so daß *dilectio ordinata* und *caritas ordinata* sich verbanden und durchdrangen, war es möglich, daß die augustinische Formulierung der zu liebenden *Dinge* auch in die *Hoheliedexegese* einging und umgekehrt die Gedanken Augustins vom *Hohenliede* her belebt wurden wie bei Petrus Lombardus. Über Hugo von St. Victor († 1141) kam die augustinische Formel bei Thomas Cisterciensis in die *Hoheliedexegese*.

Hugo von St. Victor erkennt in einem Kapitel *Vom Wesen der Liebe*[40] das Herz als den Ort, aus dem die Liebe quillt, um als *cupiditas* nach dem Äußeren, als *caritas* nach dem Inneren zu strömen: *Et omnium malorum radix cupiditas, et omnium bonorum radix caritas* (15 B). Die Liebe (*amor* oder *dilectio*) tritt als Bewegung des Herzens hervor, um je nach der Richtung und Art ihres Fließens als Weltliebe oder Gottesliebe, als *cupiditas inordinata* oder als *caritas ordinata* sich zu zeigen. In solchem Zusammenhang bringt Hugo eine an Augustinus anklingende, jedoch abgewandelte Formulierung: *Est enim amor ... dilectio cordis alicuius ad aliquid propter aliquid: desiderium in appetendo, et in perfruendo gaudium, per desiderium currens et requiescens per gaudium, currens ad illud, requiescens in illo. Ad quid, aut in quo? Audite, si forte explicare possi-*

[38] Z.B. von Balduin von Canterbury, *Tractatus XIV* über *Cant.* 2, 4; *PL* 204, 541: *Caritas autem ordo virtutis est, sed virtus ordo amoris est, differenter tamen. Sic enim virtus ordo amoris est, ut ab amore ordinetur; sic caritas ordo virtutis est, ut eam ordinet ipsa prius ordinata, ut ordinare possit. Ordinatur autem caritas aestimatione, aemulatione et electione.*

[39] Augustinus kommt auf *Cant.* 2, 4 in *De civitate Dei* XV, 22 (*Corpus Christianorum* XLVIII, Turnholt 1955, S. 487 f.) bei der Erörterung der *permixtio* und *confusio civitatis*, die er anhand der Liebe der Gottessöhne zu den Menschentöchtern (*Gen.* 6, 2) entwickelt. Hieran anknüpfend fährt er fort: *Ita se habet omnis creatura. Cum enim bona sit, et bene amari potest et male: bene scilicet ordine custodito, male ordine perturbato. Quod in laude quadam cerei breuiter uersibus dixi:*

Haec tua sunt, bona sunt, quia tu bonus ista creasti.
Nil nostrum est in eis, nisi quod peccamus amantes
Ordine neglecto pro te, quod conditur abs te.

Creator autem si ueraciter ametur, hoc est si ipse, non aliud pro illo quod non est ipse, ametur, male amari non potest. Nam et amor ipse ordinate amandus est, quo bene amatur quod amandum est, ut sit in nobis uirtus qua uiuitur bene. Vnde mihi uidetur, quod definitio breuis et uera uirtutis ordo est amoris; propter quod in sancto cantico canticorum cantat sponsa Christi, ciuitas Dei: 'Ordinate in me caritatem'. Huius igitur caritatis, hoc est dilectionis et amoris, ordine perturbato Deum filii Dei neglexerunt et filias hominum dilexerunt. Quibus duobus nominibus satis ciuitas utraque discernitur. Neque enim et illi non erant filii hominum per naturam; sed aliud nomen coeperant habere per gratiam. Nam in eadem scriptura, ubi dicti sunt dilexisse filias hominum filii Dei, idem dicti sunt etiam angeli Dei. Vnde illos multi putant non homines fuisse, sed angelos (S. 488). Diese Gedanken und Formulierungen wirken besonders nach bei den Mystikern des 12. Jh.s, welche auch die Brücke schlugen zwischen diesem augustinischen *ordo caritatis* (nach *Cant.* 2, 4) und dem *ordo caritatis* aus *De doctrina christiana*, wie das folgend Ausgeführte zeigt.

[40] *Institutiones in decalogum legis dominicae*, cap. 4: *De substantia dilectionis et caritate ordinata*, *PL* 176, 15–18 (auch *PL* 40, 846). – Verschiedene Belege zu *Cant.* 2, 4 verdanke ich meiner Hörerin Erdmuthe Gräfin von Baudissin.

mus, quo currere debeat amor noster aut in quo requiescere. Tria quaedam sunt, quae amari bene aut male possunt, id est Deus, proximus et mundus. Deus supra nos est, proximus iuxta nos est, mundus subtus nos est. Ordinate ergo caritatem. Si currit, bene currat; si requiescit, bene requiescat. Desiderium currit, gaudium requiescit (17 A). Hugo hat die augustinische Viererformel durch Weglassung des *quod nos sumus* auf eine Dreierformel reduziert: Gott, den Nächsten und die Welt, wobei unter dem *subtus nos* die Welt an die Stelle des Leibes trat. Während die Erfüllung der Liebe, die Freude in der Ruhe, unwandelbar ist, stellt das Verlangen, das Laufen, sich verschieden dar; und dieses *desiderium* bedarf der Ordnung. In eigenständigen subtilen Distinktionen frühscholastischer Natur, deren Gang wir übergehen, kommt Hugo zu diesem Ergebnis: *Ordinate ergo caritatem: ut desiderium currat de Deo, cum Deo, in Deum; de proximo, cum proximo, non in proximum; de mundo, nec cum mundo, nec in mundum. Et in solo Deo requiescat per gaudium, quia, si gaudium est, amor bene quiescat, si desiderium est, amor bene currat ... Haec est ordinata caritas, et praeter ipsam omne quod agitur non ordinata caritas est, sed inordinata cupiditas* (18 B). Der augustinische Grundgedanke kehrt hier in eigenen Formulierungen wieder, insofern der Nächste und die Welt nicht Ziel sind, sondern Medium und Wegraum der Liebe im Laufe ihres Verlangens nach Gott. Liebe als Verlangen läuft nicht mit der Welt, da sie sonst der Wandelbarkeit des Zeitlichen verfiele, nicht in der Welt, da sie in ihr nicht ruhen darf, sondern *de mundo*, wenn sie, mit Lob und Preis die Werke Gottes draußen schauend, sich brennend ganz zu ihm nach innen wendet. Die augustinische, keineswegs dualistische, nämlich ordnende Unterscheidung von *frui* und *uti* läßt den Sphären unter Gott ihren Wert, der um so höher ist, als sie geliebt sein dürfen auf Gott hin, nicht eben *propter se*, noch höher: *propter Deum*. Das voll Dank getroste *Ordinavit in me caritatem* hat bei Hugo durch das Gegenbild *cupiditas*, die Mahnung *ordinate ergo* und das *gut oder böse* in dem Kernsatz: *Tria quaedam sunt, quae amari bene aut male possunt, id est Deus, proximus et mundus* eine gebietende Dringlichkeit bekommen, die, von jeher mit enthalten, so bisher nicht laut geworden[41]. In die Exegese des *Hohenliedes* ist Hugos *ordo caritatis*-Lehre durch Thomas Cisterciensis (zwischen 1170 und 1189) übernommen worden, der sie auszugsweise seinem großen, überaus weit verbreiteten Kommentar zum *Hohenliede* einfügt, mit — wenn Badius (1521)-Migne richtig lesen — bedeutsamem Wegfall des *oder böse: Tria sunt, quae bene possunt amari: Deus, proximus, mundus. Deus supra nos, proximus iuxta nos, mundus subtus nos ... Et sic est ordinata caritas*[42]. Neben dem Text des Victoriners hat Thomas Cisterciensis aber auch die viergliedrige Unterscheidung Augustins gekannt, wenn er als zu liebend aufreiht: *Primo Deus, secundo ipse homo, tertio proximus ...*

[1] In theologisch betrachtender Ruhe (ohne Predigerton) führt Hugo Augustins Gedanken über Gottes- und Nächstenliebe, Selbst- und Leibesliebe breit erweiternd aus in *De sacramentis* II, 13, 6–12; *PL* 176, 528 ff. Er folgt dem augustinischen Entwurf, ohne seine Formel zu gebrauchen. [42] In *Cantica canticorum commentaria*, *PL* 206, 209 D.

Et haec omnia plus diligenda sunt quam corpus nostrum (210 C). Im Sinne Hugos wie auch Augustins preist er diese Liebesordnung: *Felix ordo, ubi caritas ad patriam trahit festinantes, adiuvat currentes, suscipit pervenientes* (209 C). Wo der Zisterzienser Thomas hier die Viererordnung Augustins verwendet, läßt er das sprachliche Modell der vier Dimensionen fallen, da er es kurz vorher in der Dreierformel Hugos gebracht hat. Da es uns hier nur um die geschichtlichen Wurzeln der sprachlichen und gedanklichen Struktur der goetheschen Lehre von den Ehrfurchten geht, sehen wir davon ab, die Wirkungen Augustins in der Auslegungsgeschichte des *Hohelied*verses näher auch da zu betrachten, wo das sprachliche Muster nicht gewahrt wird[43].

In der bisher verfolgten, auf Augustin beruhenden Traditionsreihe schöpferisch spekulativer Exegese zeigt das System die Ruhe ordnender Gedankenbewegung. Der Lebensauftrag dieses Ordo zeigt Bewegung nur im Bild des auf dem Wege Seins der Liebe hin zu Gott: im Fahren oder Wandern, Strömen oder Pilgern durch die Welt zur Heimat, durch das in der Zeit Veränderliche zu dem in der Ewigkeit Unwandelbaren. Erst des Viktoriners Unterscheidung von *desiderium* und *gaudium*, von Lauf und Ruhe, wo es um die Ordnung des Verlangens geht, bringt ein neu dynamisches Moment, den *motus cordis* als den Quell der Liebe. Ungemein wird dies Dynamische verstärkt von den großen Mystikern dieses Jahrhunderts, in dem Maße, als über die Ordnung der geliebten *Dinge* hinaus die Liebesmacht als solche zu ordnen gesucht wird. Der mit Liebe zu erfüllende 'dimensionale' Raum bleibt wohl vorerst noch stehen. Aber die Liebe selbst bewegt sich nicht mehr wandernd oder strömend, sondern aus der Glut auflodernd, reißend und verzückend, fliegend und sich stürzend. Es geht nicht mehr vornehmlich um den Raum, viel mehr nun um das Maß der ihn durchmessenden Liebe. Der seit Origenes den Vätern eigene, durch Gregor den Großen dem Mittelalter vertraute, vielmals nachgesprochene Gedanke, Gott allein sei ohne Maß, der Nächste sei mit Maß zu lieben[44], verlangt

[43] Auch in der Predigt über *Mt.* 22, 37 ff. sehen wir die Wirkungen Augustins, so bei Radulphus Ardens († um 1101), den der erste Minnesänger Wilhelm IX. von Poitiers und Aquitanien an seinen Hof zog und mit auf den Kreuzzug nahm, auf dem er wohl starb (*Histoire littéraire de la France* VIII, 254; *PL* 155, 1294 f.) *Deum igitur super omnia diligere debemus, deinde animam nostram, tertio loco animam proximi, quarto corpus nostrum* (*Homilia* 39; *PL* 155, 2078 C). — Im *St. Trudperter Hohenlied* (ed. H. Menhardt, Halle 1934) begegnen wir der abgewandelten Reihenfolge, die zu Gott aufzeigt (*iuxta, infra, intra, supra*; 29, 27 ff. zu *Cant.* 2, 5). Was sind die Früchte der heiligen Liebe? *daz ist, sô wir den ubelen dar umbe minnent, daz er unsirs herren geschephede ist, unde wir den gŏtin dar umbe minnen, daz er gotis kint ist, unde wir unsiren lîp dar umbe minnen, daz er unsirre sêle scalch ist, unde wir unserre sêle dar umbe minnen, daz si gotis sal ist, unde wir got dar umbe minnen, daz er got ist.* Menhardts Lesung *guot* (gegen *got* A) für das vorletzte Wort ist rückgängig zu machen, da propter Deum allein den richtigen Sinn gibt.

[44] F. Ohly, *Hohelied-Studien*, Wiesbaden 1958, S. 149. Gregor der Große, *PL* 76, 1288 A: *in dilectione proximi mensura amoris ponitur . . ., Dei autem dilectio nulla mensura constringitur.* Haimo, *Homilia* 125, *PL* 118, 671 C: *Quia enim immensus est Deus, sine mensura est diligendus . In proximi vero dilectione mensura ponitur.* Vgl. Paulus Diaconus, *PL* 95, 1386 BC; Philipp von Harvengt, *PL* 203, 293 ff. Im 46. der Hieronymus-Briefe (*Paulae et Eustochiae ad Marcellam*; CSEL 54, 329 ff.) heißt es im Hinblick auf Stil und Tonart des Briefes in der Form der excusatio: *Mensuram caritas non habet et inpatientia nescit modum et desiderium non sustinet*

nach einem neuen Ordo, dem des Liebesmaßes. Das augustinische *Gebrauchen* und *Genießen* spiegelt sich ins Mystische gesteigert nun als *actus* und *affectus*. Denn, sagt Bernhard von Clairvaux: *Est caritas in actu, est et in affectu*[45]. Die brennende Gewalt des Liebesdranges ruft nach Maß und Bändigung, welche die affektive Zisterziensermystik findet in der meisternden *discretio* als der *ordinatrix affectuum et morum doctrix*[46]. Die benediktinische *discretio* ist eine tiefe Wurzel der *mesure* oder *mâze* zwischenmenschlich-sittlich liebender Beziehungen in hochmittelalterlicher Dichtung ritterlicher Prägung, die gesprengt wird von der todbringenden Leidenschaft der Heldendichtung (Kriemhild) und vom Liebes-Fatum Tristans und Isoldes, wo eine *Dimension* der Liebe absolut wird, die Menschenliebe sich als Schicksal groß ereignet mit den Folgen, die Wilhelm von St. Thierry mit einem Worte mächtig ausspricht: *Amor quippe exordinatus exordinat omnia — denn Liebe ohne Ordnung löst alle Ordnung auf*[47]: Minne, Ehe, Mannentreue, Bestand und Leben ganzer Völker. *Amor exordinatus* führt in Tragik. Kriemhild und Isolde kennen kein Entsagen wie die Ritterdichtung (Lyrik so wie Epik); die kennt nur Versagen am Entsagen und dann Sühnung. Mittelalterliche Dichtung wird nur tragisch, wo das *summum bonum* nicht erkannt wird oder durch ein Verkennen verstellt ist. Noch Goethe, der Dichter der vier Ehrfurchten, nennt den Roman *Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Entsagenden.*

Auch im augustinischen *ordo caritatis* gibt es Rangstufen der Liebe über die Grundunterscheidung des *uti* und *frui* hinaus. Die Frage ist gerichtet auf das

(1, 1). — *Tacita forsitan mente reprehendas, cur non sequamur ordinem scripturarum, sed passim et, ut quidquid obuiam uenerit, turbidus sermo perstringat. et in orincipio testatae sumus dilectionem ordinem non habere et inpatientiam nescire mensuram —unde et in Cantico Canticorum quasi difficile praecipitur: 'ordinate in me dilectionem' — et nunc eadem dicimus, nos non ignoratione, sed adfectu labi* (3, 1).

[5] *Sermones super Cantica canticorum*, Sermo 50, 2; *S. Bernardi opera* II, edd. J. Leclercq, C. H. Talbot, H. M. Rochais, Rom 1958.

[6] Sermo 49, 5: *Sequitur: Ordinavit in me caritatem. Omnino necessarie. Importabilis siquidem absque scientia est zelus. Ubi ergo vehemens aemulatio, ibi maxime discretio est necessaria, quae est ordinatio caritatis. Semper quidem zelus absque scientia minus efficax, minusque utilis invenitur, plerumque autem et perniciosus valde sentitur. Quo igitur zelus fervidior ac vehementior spiritus, profusiorque caritas, eo vigilantiori opus scientia est, quae zelum supprimat, spiritum temperet, ordinet caritatem ... Discretio quippe omni virtuti ponit ordinem; ordo modum tribuit et decorem etiam et perpetuitatem ... Est ergo discretio non tam virtus quam quaedam moderatrix et auriga virtutum, ordinatrix affectuum et morum doctrix. Tolle hanc, et virtus vitium erit, ipsaque affectio naturalis in perturbationem magis convertetur exterminiumque naturae. Ordinavit in me caritatem.*

[7] Wilhelm von St. Thierry, *Expositio super Cantica canticorum*, *PL* 180, 515: *Naturalis siquidem est ordo sancti amoris per prudentiam intelligere seu sapere, sed ad sobrietatem, id est ad temperantiam; per fortitudinem agere intellecta, sed secundum iustitiam. Cum vero prudentia sapit non ad sobrietatem, fortitudo vero nititur ultra iustitiam, omnia exordinantur et languor fit. Amor quippe exordinatus exordinat omnia; et dum inordinate sequitur, non assequitur, sed deficit et languet. Nititur etenim aliquando vehementius iusto, et in quantum suae sibi conscius est puritatis, ipse sibi lex, ipse sibi ordo esse praesumit, impatiens ordinantis.*
Fulgentius, *Libri tres ad Monomum*, cap. 20, *PL* 65, 168 sieht in der ungeordneten Liebe den Ursprung der Sünde: *Peccati vero initium si attendatur, puto quod nihil est aliud quam ordinatarum a Deo rerum inordinata rationalis creaturae dilectio, quae sponte perdendo dilectionis ordinem perdidit et salutem. Ad hoc non est a Deo praedestinata rationalis creatura. Neque enim alia est eius praedestinatio, nisi futurorum operum eius aeterna praeparatio, in qua nullius causa mali poterit inveniri, quia ex voluntate Dei nunquam processit origo peccati.*

Mehr oder Weniger der in die verschiedenen *Dimensionen* gerichteten Liebe oder ihre zeitlichen Prioritäten, auf das Problem des Vorrangs innerhalb der Ebene der Nächsten[48]. Ohne von diesen Fragen völlig abzusehen, bringt die Mystik doch Entscheidendes hinzu mit ihrer Stufung nach den Graden der Vollkommenheit (*perfectio*)[49] und der Intensität der Liebeserfahrung. Über dem aus dem Fleisch geborenen Gefühl und der aus der Vernunft gebotenen *caritas actualis* als der in der Menschenwelt verantwortlich tätigen Liebe, die den Frieden auf Erden dem Himmel voranstellt *iure humanitatis et ipsa necessitate*, steht nach Bernhard (50, 2–8) die höhere, in der Weisheit begründete *caritas affectualis*, welche die Glut der Nächstenliebe übersteigt als der das Ewige mit ewigem Verlangen umarmende Lichtbrand des Feuers[50]. Anders als im augustinischen Wandern auf dem Wege, Strömen in dem Fluß, verzehrt sich hier das Niedere im Brand zu Gott nach oben: *Werde ganz zu Feuer*[51]. Die Freude an der Steigerung der Liebe im Leid des Sichverzehrens ist – wie auf anderer Ebene im *Tristan* Gottfrieds von Straßburg – ein *concordissimum antithetum*[52], das jedoch um so weniger ohne Ordnung durchlebt werden darf, je mehr die Liebe als *stark wie der Tod* (*Cant.* 8, 6), als hart wie die Hölle, als Trunkenheit aus dem Weinkeller (*Cant.* 2, 4), als mächtig wie ein Gießbach erkannt wird. Es geht auch bei dieser vehementen Liebe um Gerechtigkeit,

[48] Die aus der Antike vorgegebenen und verchristlichten *ordines officiorum* werden, vor allem in der Scholastik, unter der Nächstenliebe in den *ordo caritatis* eingebaut, wie noch in der *Summa* des Thomas von Aquin zu erkennen ist (s. u. S. 140f.). Ich gehe dieser Frage hier nicht weiter nach.

Ambrosius hat in *De officiis* die Tugendlehre der antiken *ordines officiorum*, wie sie Aristoteles, Panaetius, Cicero und andere (z. B. A. Gellius V, 13 und Philo *περὶ φιλανθρωπίας*) gelehrt, durch Gegenüberstellung der *philosophi* und der *nostri* in der Haltung der Bergpredigt (*Audistis quia dictum est antiquis ... Ego autem dico vobis ...*) christlich umgedacht und neu aus der Schrift, nicht der Überlieferung der Antike, belegt. Die Ethik aus der Philosophie in die Theologie überführend, baut er auf antikem Fundament (hier Cicero; die Ausgabe *PL* 16, 25–294 führt die Parallelen an) im Sinne typologischer Überhöhung ein neues Gebäude mit der Perspective aufs Jenseits (z. B. zum *utile*, de off. I, 9: *Haec illi. Nos autem ... futurorum magis quam praesentium metimur formula: nihilque utile nisi quod ad vitae illius aeternae prosit gratiam definimus, non quod ad delectationem praesentis*). Hier liegt ein Grundproblem des 'mittelalterlichen Tugendsystems'.

[49] A. J. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, I, 2, Regensburg 1953, S. 136–203. (Das Kapitel „Unverlierbarkeit, Vollkommenheit, Vermehrung und Verminderung der *caritas*".)

[50] Sermo 50, 8: *Da mihi hominem, qui ... Dei ordinato intendat amore, despiciens terram, suspiciens caelum, utens hoc mundo tamquam non utens et inter utenda et fruenda intimo quodam mentis sapore discernens, ut transitoria transitorie, et ad id duntaxat quod opus est et prout opus est curet, aeterna desiderio amplectatur aeterno: talem, inquam, da mihi hominem, et ego audacter illum sapientem pronuntio, cui nimirum quaeque res revera sapiunt prout sunt, et in veritate atque securitate competit gloriari et dicere, quia ordinavit in me caritatem. Sed ubi ille, aut quando ista? Quod flens dico ...*

[51] Sermo 50, 6: *et amorem amoris illum, quo contenta est caritas actualis, affectu ferventiori transiliens, ipso quominus divino amore, ad quem is est gradus, accepto in plenitudine spiritu totus ignescas: sapit tibi profecto Deus.*

[52] Wilhelm von St. Thierry, ibid. 515: *Multum namque se amant, et quasi concordissimis quibusdam sibi respondet antithetis gaudium illud et iste dolor, fruentis pius affectus et desiderantis anxius appetitus. Ideo qui languet, non vult curari, qui dolet, non consolari. Gaudet quippe se in amore deficere, cum amorem ipsum in ipso defectu suo sentit proficere.*

Gerechtsein *ex affectu*[53]. Durch Gnade des Gebenden und frommes Bemühen des Empfangenden muß Liebe zur Erkenntnis werden und Erkenntnis wieder Liebe[54]. Während Bernhard es beweint (*Gib mir den Menschen, der ...*), daß beide Lieben ganz zu leisten über Menschenkraft geht (*mandando impossibilia* führt Gott zur Demut), wenn die Gottesliebe Menschenliebe aufzehrt oder Menschenliebe Gottesliebe aufhält, prägt sein Freund und Ordensbruder Wilhelm von St. Thierry ein neues Bild: Das von Natur nach oben flammende Feuer glüht, im Ofen dieses Leibs gefesselt, um so mächtiger, je weniger es offen zu Gott lodern kann. In solchem Flug gehemmt, ergreift die Liebesglut den Nächsten wie die Ofenwand, um danach um so reiner auf zu Gott zu steigen[55].

Auch die beiden großen Mystiker Bernhard und Wilhelm nehmen ihren Ausgang von dem durch Augustin gegründeten Boden. Doch das statische System der *Dimensionen* ist nahezu aufgehoben durch die dynamische Gewalt und Glut des Liebesbrandes nach oben, der sich vom *subtus nos* und *quod nos sumus* erd- und selbstvergessen löst und auch die Nächstenliebe nur als Stufe, als vom gleichen Brande glühend kennt. Der ruhende Kosmos einer die Welt umfassenden Frömmigkeit, der alte *ordo caritatis*, wird gesprengt durch affektives Sichentbinden aus dem die Liebe in der Welt Haltenden im unmittelbaren Gerichtetsein auf Gott. Ein dritter Mystiker, der Prämonstratenser und spätere Karthäuser Adamus Scotus († 1214), sagt es aus in dem biblischen Bilde des über die Welt sich erhebenden Adlerfluges auf zum Felsengipfel seines Nests (*Hiob* 39, 27 ff.). Er spricht von des Mönchs in der Zelle Vorgeschmack der Freuden der himmlischen Geister: *O quanta suavitas et dulcedo in verbis istis! Si tu aquila es, imo quia es, si tamen sicut in cella esse debes, ita in ea es, elevare, elevare ab eis, quae sunt infra te, et ab eis, quae sunt extra te; et elevare mediantibus his, quae sunt intra te, ad ista, de quibus loquimur, sublimia et magna, perfecta et integra, tranquilla et quieta, secura et certa, festiva et laeta, iucunda et amoena, lucida et praeclara, dulcissima et suavissima (et quia verba sunt haec) et omni denique, quod appetendum est, plena, et ab omni nihilominus, quod fugiendum est, aliena, quae sunt supra te. Sic, sic pone in arduis nidum tibi, et in petris manens, et in praeruptis silicibus commorans atque inaccessis rupibus; inde contemplare escam*[56]*. Cum itaque hoc modo in pura consideratione, cum pleno amore et desi-*

[53] Ibid. 515: *Vult etenim ex ratione facere iusta, et deficit in discernendo, fieri iustus ex affectu, nec potest nisi a Deo.*

[54] Ibid. 516: *transit intellectus in amorem seu amor in intellectum secundum gratiam donantis et studium seu pietatem accipientis.*

[55] Ibid. 517: *Ignis etenim naturaliter semper sursum impetum habens, camino inclusus eo magis aestuat in semetipso quo fortius alienis abicibus detinetur. Deinde torrens detentus vehementius exundat, ignis inclusus fortius aestuat, amor sponsae cohibitus non se capit, legisque impatiens, cum carnis vinculo detinente totus evadere non potest, quo totus fertur, proxima quaeque quasi ignis corripit, totumque se spiritus amantis refundit in proximum, si forte vel hac via compendiosius mereatur ascendere purior ad Deum.*

[56] *Hiob* 39, 27 ff.: *Nunquid ad praeceptum tuum elevabitur aquila, et in arduis ponet nidum suum? In petris manet et in praeruptis silicibus commoratur atque inaccessis rupibus; inde contemplatur escam, et de longe oculi eius prospiciunt.*

derio, et te sedens in cella illis beatis spiritibus et illos tibi repraesentas, scito, quia intus duxit te rex in cellam vinariam, ut ordinaret in te caritatem (*Cant.* 2, 4). So habe Paulus, wiewohl im Kerker, bei Christus im Himmel gesessen: *Vade, et tu in cella tua fac similiter, et poteris, cum redieris ad nos, dans gloriam Deo dicere nobis, quod in arduis posuisti nidum tibi, in petris etiam mansisti, in praeruptis silicibus es commoratus et in inaccessis rupibus contemplatus es escam*[57]. Für den Mönch Adamus Scotus wird die Klosterzelle als Ort der liebenden Kontemplation zur *cella vinaria*, wo der Gottkönig seiner Braut *die Liebe ordnet*. In kurzer Raffung heißt Adams Gebot: *Elevare ab eis, quae sunt infra te, et ab eis, quae sunt extra te, et elevare mediantibus his, quae sunt intra te, ad ista ..., quae sunt supra te*: durch das In-uns zum Über-uns, hinweg über das Unter-uns und Außer-uns. Dem sprachlichen Staccato der drei ersten Glieder folgt der wortreich rühmende Preis der allein noch bedeutenden himmlischen *Dimension*. Hier kehrt die augustinische Formel noch einmal wieder, in dem bezeichnend mystischen Sinn des Flugs hinauf zu Gott, ohne jedes Aufhalten im Unten und Außen, unmittelbar aus dem Innen des Menschen[58].

Wie kein Mystiker über dem Verlangen nach der Einung mit Gott das brüderliche Amt der Hinwendung zum Nächsten glaubte übersehen zu dürfen, so weiß hier auch Adam von einer *Rückkehr* zu den Brüdern, um ihnen von oben her zu dienen durch Mitteilung des Gewinns seiner Schau. Und so ist es auch nicht Meister Eckharts einziges und letztes Wort, wenn er in einer Predigt sagt: *Gotes ist diu êre. Wer sint, die got êrent? Die ir selbes alzemâle sint ûzgegangen und des irn alzemâle niht ensuochent an keinen dingen, swaz ez joch sî, noch grôz noch klein, die niht ensehent under sich, noch über sich, noch neben sich, noch an sich, die niht enmainent noch guot noch êre noch gemach noch lust noch nuz noch innicheit noch heilicheit noch lôn noch himelrîche und dis alles sint ûzgegangen, alles des irn, dirre liute hât got êre, und die êrent got eigenlîche und gebent im, daz sîn ist*[59]. Es ist klar, daß Meister Eckhart mit diesen Worten nicht mehr die große Gedankenform des *ordo caritatis*, sondern nur eine rein sprachliche Formel der Absage an jegliches von Gott Abziehende im Sinne hat. Hier klingt ein schwacher Nachhall, der nicht weiterwirken konnte.

Die wirksamste Vermittlung und das bedeutendste Nachdenken verdankt der augustinische *ordo caritatis* dem großen Franziskaner-Theologen Bona-

[57] Adamus Scotus, *Liber de exercitio cellae*, cap. 28; *PL* 153, 854f.

[58] Wohl noch ins 12. Jh. gehören die monastischen *Distinctiones super Cantica* des Wilhelm von Ramsey (ed. J. Leclercq, *Sacris erudiri* 10, 1958, S. 329—352): *Quatuor sunt diligenda: unum quod supra nos est, alterum quod subtus nos est, tercium quod iuxta nos est, quartum quod nos sumus. Secundum hec fidelis quandoque est in se, quandoque sub se, quandoque iuxta se, quandoque supra se. Sub se est per inferiorum curam. Iuxta se est per corporalium sollicitudinem. Supra se per contemplationem. Infra se est per sui ipsius considerationem* (S. 343).

[59] Meister Eckhart, *Die Deutschen Werke*, ed. J. Quint, Band I, Stuttgart 1936, S. 100; E. Beutler, aaO., S. 259f.; vgl. in derselben Predigt S. 106f.: *'daz wort was bî gote'. Ez was alzemâle glîch und was bî neben, noch undenân noch obenân ... Alsô sol diu gerehte sêle glîch bî gote sîn und bî neben gote, rehte glîch, noch unden noch oben.*

ventura († 1274). Ein Schüler des Alexander von Hales (s.o.), hat er die Lehre von den *quatuor diligenda* in seinem Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus (1250/52), vom Text Augustins ausgehend, scholastisch entfaltet[60]. Bonaventura differenziert nicht nur die vier Erstreckungen der Liebe ins Spezielle, etwa durch Eingliederung auch Marias und der Engel in die *diligenda*, sondern bekennt sich auch am Ende zu der Vierzahl Augustins, nachdem er andere Ordnungen erörtert und den Aspekt der Feindesliebe (*quod contra nos*) unter dem *quod iuxta nos* subsumiert hat[61]. Mit dem *Hohelied*vers verbindet er den *ordo caritatis* erst im nächsten Abschnitt *De caritate quantum ad diligendi ordinem*[62], wie es dem geschichtlichen Vorgang entspricht, der ihn erst im 12. Jh. mit dem augustinischen System verband. Hier geht es um die Rangordnungen des *prius* und des *amplius*, die Stufung in der Welt des Nächsten, die Grade der Vollkommenheit[63] und der Intensität der Liebe. Auch hier wird die augustinische Formel mit dem *ordinavit in me caritatem* verknüpft[64]. Vier weitere Male behandelt Bonaventura die augustinische Lehre vom *ordo caritatis:* in seiner neunten Heiligenpredigt[65], in seinem *Breviloquim* (1257), einer Einführung in die Theologie, im Kapitel V, 8 *De exercitio gratiae respectu diligendorum*[66], im *Centiloquium* im Kapitel III, 40 *De caritate*[67], und im *Speculum animae*[68]. An anderer Stelle deutet Bonaventura das *ordinavit in me caritatem*

[60] *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, lib. III, dist. 28: *De caritate quantum ad diligibilium numerum et distinctionem.* Sancti Bonaventurae *opera omnia*, ed. A. C. Peltier, Bd. IV, Paris 1865, S. 625—643. Die augustinische Viererformel S. 625, 626, 641, 642: *Nam diligens aut habet respectum ad se, aut ad id quod est supra se, aut ad id quod est iuxta se, aut ad id quod est infra se; et secundum hoc quatuor tantummodo diligenda sunt ex caritate. Et secundum hunc modum assumit Augustinus diligibilium numerum et sufficientiam in libro de doctrina christiana; nec tantum assignat numerum, sed etiam ordinem debitum. Ait enim sic:* (Zitat der Formel).

[61] Dist. 28, qu. 6: *An quatuor sint diligenda ex caritate* und die *Conclusio: Ex caritate quatuor sun diligenda, quorum sufficientia duplici via demonstratur* (S. 641ff.).

[62] Lib. III, dist. 29; S. 643.

[63] *Est enim caritas incipiens, proficiens, perfecta, perfectior, perfectissima* (S. 645).

[64] Dist. 29, art. 1, qu. 1; S. 649.

[65] *Sermo de sanctis IX*, *Opera omnia* XIV, Paris 1868, S. 24. Der Leib ist zu lieben wie das Korn, das der Bauer sät, daß es Frucht bringe zum Brot; wie der Ritter seinen Schild liebt, den er den Waffen aussetzt, und sein Pferd, das er gegen den Feind spornt. Liebe zum Leib heißt, ihn zur Ehre Gottes und zum Heil der eignen und des Nächsten Seele nicht schonen.

[66] *Breviloquium*, *Opera* VII (1866) 240—343. Ich zitiere nach S. Bonaventurae *Tria opuscula*, ed. Collegium S. Bonaventurae, Quaracchi 1938⁵, S. 192ff. cap. V, 8: 1. *De diligendis autem haec tenenda sunt, quod, licet omnia opera divina sint valde bona, quatuor tamen proprie sunt ex caritate diligenda, scilicet Deus aeternus, quod nos sumus, proximus noster et corpus nostrum. — In quorum dilectione servandus est ordo et modus, ut Deus diligatur primo et super omnia et propter se; secundo, quod nos sumus sub Deo et pro Deo; tertio, proximus noster, sicut et nos; quarto, corpus nostrum infra nos et infra proximum tanquam bonum minus praecipuum . . . 3. Rursus, quoniam Deus est supra nos tanquam bonum supremum, spiritus noster intra nos tanquam bonum intrinsecum, et proximus noster iuxta nos tanquam bonum cognatum, corpus vero nostrum infra nos tanquam bonum subiectum: hinc est, quod hic debet servari ordo in diligendo, ut primum Deus diligatur super omnia et propter seipsum; secundo, spiritus noster sub Deo supra omne bonum caducum; tertio, proximus noster iuxta nos ad consimile bonum; quarto, corpus nostrum infra nos sicut bonum infimum; et in eodem gradu contineri debet corpus proximi, quia utrumque tenet rationem inferioris boni respectu spiritus nostri.*

[67] *Opera omnia* VII, Paris 1866, S. 409.

[68] Cap. 3; ibid. S. 547.

nicht auf die *Dimensionen*, sondern die *gradus caritatis*[69]: die Liebe des Freundes, der wieder liebt, die Liebe des Feindes *propter Deum* und die Gewinnung des Feindes für die Liebe durch Liebesdienste. *In primo gradu stant ethnici et publicani, qui diligunt eos, qui se diligunt. In secundo stant perfecti christiani, qui maledicentibus benedicunt. In tertio stant perfectissimi religiosi, imo Christus, qui Iudam ad amorem traxit benegnissime osculando, pedes lavando, sua carne cibando et in cruce pro persecutoribus orando.*

Das Denken in den *Dimensionen* des *supra*, *intra*, *iuxta*, *infra* ist dem in der Nachfolge Augustins stehenden spekulativen Mystiker Bonaventura so geläufig, daß er es, vom *ordo caritatis* lösend, dem Aufbau ganzer Werke zugrunde legt. Im *Speculum disciplinae ad novitios* handelt der zweite Teil davon, wie die Novizen sich zu verhalten haben *ad Deum*, *ad se*, *ad proximum et ad res*[70]. Die Komposition der Schrift *De reductione artium ad theologiam* ergibt sich nach der Ordnung der Erleuchtung aus dem äußeren, dem unteren, dem inneren und dem oberen Licht[71]. Nach den augustinischen *Dimensionen* der Liebe sind die vier Bücher des *Soliloquium*, eines geistlichen Exerzitiums mystischer Spekulation, aufgebaut, einer Art Modell des Gott und das Selbst, den Nächsten und die Welt umspannenden, aus Gott kommenden und zu Gott führenden Liebesdenkens des franziskanischen Heiligen. Wie auch in anderen Schriften hebt er an mit dem Gebet des Apostels Paulus *Ich beuge meine Knie*, den Worten des Epheserbriefs über die *Dimensionen* der Liebe: '*Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Iesu Christi, a quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur, ut det vobis secundum divitias gloriae suae virtute corroborari per spiritum eius in interiori homine, Christum per fidem habitare in cordibus vestris; in caritate radicati et fundati, ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis, quae sit longitudo, latitudo, sublimitas et profundum, scire etiam supereminentem scientiae caritatem Christi, ut impleamini in omnem plenitudinem Dei*', *ad Ephesios tertio*[72]. Diese Worte sind *Anfang*, *Gegenstand und Frucht* der geistlichen Übung. Der *Anfang* ist das Gebet, der *Gegenstand* sind die *interiora et exteriora*, *inferiora et superiora*. In jede dieser vier *Dimensionen* soll der Strahl der Beschauung in diesen Exerzitien gesenkt werden: *Haec est illa crux beata, quatuor finibus terminata ... Hic est ille currus igneus, quatuor rotis consummatus ... Haec est illa quadruplex regio, videlicet orientalis, occidentalis, aquilonaris et meridionalis*

[69] *De gradibus virtutum*, cap. 1: *Gradus caritatis; Opera omnia* XII (1868) S. 187f.
[70] *Opera omnia* XII, S. 487.
[71] *Tria opuscula*, 1938, S. 365; *De reductione artium ad theologiam* 1: *Licet autem omnis illuminatio cognitionis interna sit, possumus tamen rationabiliter distinguere, ut dicamus, quod est lumen exterius, scilicet lumen artis mechanicae; lumen inferius, scilicet lumen cognitionis sensitivae; lumen interius, scilicet lumen cognitionis philosophicae; lumen superius, scilicet lumen gratiae et sacrae scripturae. Primum lumen illuminat respectu figurae artificialis, secundum respectu formae naturalis, tertium respectu veritatis intellectualis, quartum et ultimum respectu veritatis salutaris.*
[72] Bonaventura, *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*, München 1958 (= Text der Ausgabe der Franziskaner, Band VIII, Quaracchi 1898, mit deutscher Übersetzung von J. Hosse), prol. 1.

. . . Haec quatuor tangit Apostolus, cum subiungit: Ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis, quae sit longitudo, latitudo, sublimitas et profundum[73]. Die Frucht wird sein die ewige Seligkeit, *damit ihr hineinwachst in die ganze Fülle Gottes*[74]. Bonaventura sieht sich mit diesem *vierfachen Gegenstand* seines Werkes in der Nachfolge (Pseudo-)Bernhards von Clairvaux, der im Eingang der *Meditationen* schreibt: *Viele wissen vieles, und wissen nicht sich selbst; andere betrachten sie, doch sich selbst übersehen sie; Gott suchen sie im Äußeren, und übersehen ihr Inneres, in dessen Innern Gott ist. Idcirco ab exterioribus ad interiora redeam, et ab inferioribus ad superiora conscendam: ut possim cognoscere, unde venio aut quo vado, unde sim et quid sim, et ita per cognitionem mei ascendam ad cognitionem Dei*[75]. Dem entsprechend lauten die Überschriften der vier Bücher des *Soliloquium* bei Bonaventura:

I. *Quomodo anima per mentale exercitium debeat radium contemplationis reflectere ad interiora sua, ut videat, qualiter sit formata per naturam, deformata per culpam et reformata per gratiam.*

II. *Quomodo anima per mentale exercitium debeat radium contemplationis convertere ad exteriora, ut cognoscat, quam instabilis sit mundana opulentia, quam mutabilis mundana excellentia, et quam miserabilis mundana magnificentia.*

III. *Quomodo anima per mentale exercitium debeat radium contemplationis convertere ad inferiora, ut intelligat humanae mortis inevitabilem necessitatem, iudicii finalis formidabilem aequitatem, poenae infernalis intolerabilem asperitatem.*

IV. *Quomodo anima per mentale exercitium debeat radium contemplationis reflectere ad superiora, ut videat duodecim gaudia caeli orta ex contemplatione vel inferiorum, vel exteriorum, vel interiorum, vel superiorum.*

Bonaventura hat hier die Reihenfolge der *Dimensionen* Augustins, die er — wir sahen es — an vielen Stellen seiner Werke beibehielt, nach dem Vorbild der pseudobernhardischen *Meditationen* bewußt geändert. Denn das *Soliloquium* gibt keinen *ordo caritatis*. Bonaventura schuf hier einen neuen *ordo contemplationis* nach dem Muster des *ordo caritatis*. Daher keine Berufung auf Christi Liebesgebote und auf den *Hoheliedvers*, wie in den anderen Werken, auch nicht die wiederum andere Reihenfolge der *Reductio artium ad theologiam*, wo es die vier Dimensionen mit dem System der sieben freien Künste zu verbinden und dieses als Vorstufe der Theologie zu erweisen galt, sondern eine neue, dem Ziel der Erkenntnis dienende Ordnung, die an den *Epheserbrief* und Pseudo-Bernhard anknüpft. Daß der *doctor seraphicus* — dessen seraphischer Klang dies Baugefüge seines Werkes so wunderbar erfüllt (*tolle lege*) — im Grund von

[73] Prol. 2. [74] Prol. 3.

[75] Th. Steinbüchel, *Christliche Lebenshaltungen in der Krisis der Zeit und des Menschen*, Frankfurt 1949 (mit den Kapiteln 'Ehrfurcht', 'Ehrfurcht vor dem Menschen', 'Ehrfurcht vor dem mehr als Weltlichen und Menschlichen', S. 87—135) zitiert S. 98 Augustin (ohne Stellennachweis) mit den Worten *Noli foras ire; in te ipsum inspice; in interiori homine habitat veritas* und *'Geh zurück zu dir. Aber dann wieder, wenn du aufwärts gewandt, zurückgingest zu dir, dann bleibe nicht zurück in dir. Zuerst geh zurück von dem, was außen ist, zu dir. Und dann gib dich zurück ihm, der dich schuf, der als den Verlorenen dich suchte, der als den Menschen auf der Flucht dich fand, und als den, der von ihm sich abwandte, dich hinwandte zu sich. So geh zurück zu dir und schreite hinüber zu ihm!'*. — Bonaventura, *Soliloquium* I, praeamb. 2, zitiert den obigen Anfang der *Meditationen* Pseudo-Bernhards (*PL* 184, 485).

Augustin den Ausgang nahm, will dennoch nicht verkannt sein. Seine Sprache bekennt es. Wenn der Autor der *Meditationen* vom Äußeren zum Inneren führt, um zu erkennen *unde sim et quid sim*, ist im *quid sim* das alte *quod sumus* zu hören. Und Bonaventura beginnt das zweite Buch, die Kontemplation des Äußeren mit dem Satz: *Converte igitur, o anima, nunc radium contemplationis ad ea, quae sunt iuxta te, hoc est ad mundum istum sensibilem.* Und im vierten Buch stehen diese Kapitelüberschriften: *De gaudio caelesti orto ex conversione contemplationis ad ea, quae infra sunt* (IV, 5); *Beati convertunt radium contemplationis ad ea, quae iuxta se sunt* (IV, 9); *Beati convertunt radium contemplationis ad ea, quae intra se sunt* (IV, 20); *Beati convertunt radium contemplationis ad ea, quae supra se sunt, et in summo bono perfecte gaudent* (IV, 23)[76]. Es ist kein Zweifel: die augustinischen *Dimensionen* stehen, wenn auch in geänderter Reihenfolge, hinter dem Aufbau des *Soliloquium (interiora-quod nos sumus; exteriora-quod iuxta nos; inferiora-quod infra nos; superiora-quod supra nos).* Schon bei Augustin sind die drei niederen Regionen als *utenda* vom *fruendum* geschieden, wenn gleich alle *diligenda* bleiben. Für den *ordo caritatis* ist Bonaventura geneigt, diese Scheidung aufzugeben, indem er alle vier *fruenda* nennt[77]. Im *ordo contemplationis* ist die Scheidung um so stärker.

Die Kontemplation beginnt mit den *interiora*, dem Selbst, um über die Selbsterkenntnis zur Erkenntnis Gottes aufzusteigen. Voll Adel und Ehre, Würde und Schönheit durch Gottes Künstlerhand nach seinem Bilde unsterblich geschaffen – Christus war von seiner Schönheit zu ihm hingerissen –, erkennt der Mensch, dem die Welt zu dienen berufen, im Innen die Höhe der Herkunft, an der er schuldig wurde: *tanto gravior est culpa, quanto dignior et nobilior est natura* (I, 8). Die Höhe der Berufung ist das Maß der Tiefe der Verschuldung. Die Gottesbraut macht sich zur von der Schönheit der Schöpfung betörten und verzauberten Dirne, wenn sie sich selbst und den Schöpfer des Schönen verkennt, da ihn die Wonne des Geschaffenen verstellt; wenn der als Knecht gegebene Leib seine Herrin, die Seele, versklavt und das Bild des Teufels die *amabilis imago* Gottes im Menschen zudeckt. Die Tränen der Seele über ihre Entfremdung von sich selbst und die Fürbitte der Heiligen helfen zur *reformatio* ihres von Natur schönen, durch die Schuld entstellten Bildes durch die

[76] Bonaventura zitiert IV, 2 den Satz aus Pseudo-Eadmers *De sancti Anselmi similitudinibus* cap. 71: *gaudium erit intus et extra, subtus et supra, circumcirca.* Im Text der Quelle lautet er (PL 159, 643A): *gaudium enim erit ei intus et extra, gaudium sursum atque deorsum, gaudium circumcirca ubique gaudium plenum.*

[77] In den *Illuminationes Ecclesiae in Hexaemeron, Serm. 18, Opera omnia* IX, 1867, S. 120f. sagt Bonaventura abweichend von Augustin, obwohl er mit diesem definiert *frui autem est inhaerere alicui rei propter seipsam*, so: *secundum Augustinum, filium Pauli: Quatuor sunt diligenda in caritate, quibus fruimur: Deo, meipso in Deo, proximo in Deo, corpore meo in Deo. Deo autem fruor, quando in Deo conquiesco per amorem, delector per gaudium, unior per pacem. Anima autem mea fruor, quando illam possideo. Tertio, proximo fruimur in Deo, quando habemus caritatem ad proximum. Quarto, fruor corpore meo, quando mundum servo corpus meum ... Iste ergo est fructus scripturarum, scilicet caritas* (Bonaventura sagt *fructus dicitur a frui*). Anders, augustinisch, stellt Bonaventura die Sache dar im *Centiloquium* III, 1 *De eo, quod est frui et uti, Opera omnia* VII, S. 379.

Gnade, die die eigene und die Erbsünde im Liebesopfer Christi aufhebt. Die Seele wird zum Adel ihrer selbst zurückgebildet in der Rückkehr, zu der Gott sie in der maßvoll reinsten Sprache des seraphischen Lehrers aufruft. Wo Gott durch ihn spricht, gibt er der Prosa eine gesteigerte poetische Klarheit durch Bindung der Sätze in Strophen, die — durch Gedankenreim, syntaktischen Reim und Satz-Endreim in sich geschlossen — durch die Anapher des *revertere*[78] zur Einheit gefügt sind. *O anima, haec vox dilecti te invitantis:*

Revertere ad me, quia ego sum creator tuus;
revertere, quia ego sum redemptor tuus;
revertere, quia ego sum consolator tuus; et si haec modica videntur,
revertere ultimo, quia ego sum tam liberalis remunerator tuus.

Revertere igitur ad me, ego sum, qui te tam nobiliter creavi;
revertere, ego sum, qui te tam misericorditer per mortem meam amarissimam de morte aeterna liberavi;
revertere ad me, ego sum, qui te bonis spiritualibus et corporalibus tam multipliciter ditavi;
revertere ultimo ad me, o anima, ego sum, qui te iam per praeparatam felicitatem tam liberaliter remuneravi.

Revertere, inquam, a peccato cogitationis;
revertere a peccato locutionis;
revertere a peccato actionis;
revertere a peccato assuefactionis.

Revertere ad me, o anima, te cum magno desiderio exspectant sancti;
revertere, ad tuum adventum exsultant angeli;
revertere, te exspectat tota curia caelestis paradisi.

O anima revertere, vocat te expansis in cruce manibus Iesus Christus;
revertere, tuum reditum praestolatur totius Trinitatis abyssus[79].

Der Dank der so von Gott gerufenen Seele ist die Liebe ohne Maß[80], der auch die Bibel kein anderes Maß gibt als das Gebot der Gottesliebe *ex toto corde tuo, ex tota anima tua et ex tota fortitudine tua* (*Deut.* 6, 5), dessen Dreiheit auf den Vater, den Sohn und den heiligen Geist sich richtet. Mit hohen Preisungen der Liebe durch den Mund des Paulus und der Väter schließt die *contemplatio* des Inneren: seines Adels, seiner Schuld und Erhöhung[81].

Ist das Gebot der Selbstliebe durch Erkenntnis von *nobilitas*, *dignitas* und *honor* der von Gott erschaffenen und erlösten Seele hier mitenthalten (s. u. S. 136f.), so schließt die zweite Kontemplation, die Betrachtung der *exteriora* (*quae sunt iuxta te*) — hier nicht als Nächster, sondern als *mundus sensibilis*

[78] *Cant.* 6, 12: *Revertere, revertere, Sulamitis, revertere, revertere ut intueamur te.*

[79] *Soliloquium* I, 38; die Untersuchung derartig dichterischer, häufig von Zahlensymbolik getragener Formen der geistlichen Prosa des Mittelalters ist noch zu leisten. Vgl. F. Ohly, *Der Prolog des St. Trudperter Hohenliedes*, ZfdA 84, 1953, S. 198—232; Chr. Mohrmann, *Le style de Saint Bernard*, in: *S. Bernardo*, Milano 1954, S. 166—184.

[80] Bonaventura zitiert I, 43 Bernhards *De diligendo Deo*, *PL* 182, 974: *Causa diligendi Deum Deus est; modus, sine modo diligere.*

[81] Eine Frühgeschichte der 'Selbstliebe' von Plato an gibt I. Hausherr, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur*, Orientalia Christiana Analecta 137, Rom 1952.

verstanden – jede Liebe zu dieser Welt aus, die als eitlen Traum und Schatten, schwindenden und trügenden Schein zu erkennen und zu verachten, zu meiden und zu fliehen diese Beschauung lehrt, damit die Gottesliebe um so stärker brenne: *Tu ergo relinque haec omnia propter eum, qui est super omnia* (II, 3, nach Bernhard). Bonaventura weist den mystischen Weg zur Entäußerung und Erhebung *supra se ipsum, supra mundum, immo super omnem creaturam* (II, 16), zur Flucht in die heilig nüchterne Trunkenheit des Seins bei Gott.

Die dritte Übung an den *inferiora* steigert die vergangene als *memento mori*, Mahnung ans Gericht und Schrecken vor der Hölle[82], um der Welt sterben, der Überwelt leben zu lehren durch die Bereitung jenes Lebens im Besiegen dieses Tods. Unbesiegter Tod beraubt der Anschauung Gottes (III, 4 und 9). Nach Betrachtung der Hölle, bereitet durch die Liebe auf Gott spannende Tröstungen, richtet die Seele ihre vierte Beschauung auf die *superiora*, die Freuden des Himmels *intus et extra, subtus et supra, circumcirca* (IV, 2). Die Kraft der Liebe ist das Reich Gottes *quod intra nos est* (IV, 4, nach Bernhard), mit Vergessen des Selbst und der Welt und des Teufels. Wenn die aus diesem Leben befreiten, die ewige Sonne schauenden himmlischen Geister bisweilen die Beschauung auf das Niedere und Höhere, das Innere und Äußere abwenden, dann aus der Freude der Erlösten, die wissen, woraus sie erlöst sind (IV, 5f.). Aus dem Erhobensein über die drei niederen *Dimensionen* werden diese im Rückblicken geschaut, vom Himmel mit seinen eigenen *Dimensionen*. Sein *infra* schließt nun die bisherigen drei niederen *Dimensionen* in sich ein; sein *iuxta* ist die Himmelsstadt mit ihrem strahlenden Frieden, ihrer seligen Trunkenheit, ihrem ewigen Jubilus beim Gastmahl in der Gemeinschaft aller Heiligen[83]; sein *intra* liegt in der Verbindung des Geistes mit dem verklärten Leib, dessen Elemente und Sinne die neue Erde zu erkennen und Gott zu schauen befähigen; sein *supra* ist Gott selbst, dessen Anschauen im Spiegel der Ewigkeit alles Wissenwollen stillt im Wissen, das Plato, Aristoteles und Ptolemäus übersteigt und umfängt (IV, 25) in der Freudenschau der Erkenntnis Gottes, des Selbst und alles Geschaffenen durch allumfassende Liebe: *Ama unum bonum, in quo sunt omnia* (IV, 27). Dann wird die Freude so groß sein wie die Liebe, die Liebe so groß wie die Erkenntnis.

Bonaventura hat die Viererordnung gedoppelt in einen *ordo contemplationis*, deren Strahl vom Außen zum Innen, vom Unten zum Oben sich wendet[84], und in den *ordo caritatis* Augustins, der in die vierte Beschauung der *superiora* im

[82] III, 1: *O anima, haec inferiora sunt, ut te convertas et videas:*
mortis inevitabilem necessitatem et ingemiscas,
divini iudicii ineffabilem aequitatem et contremiscas,
poenarum infernalium intolerabilem asperitatem et expavescas.

[83] Es ist der Ort, wo die seligen Geister die Seelen hinwünschen, wenn sie *intersunt cantantibus, adsunt orantibus, insunt meditantibus, supersunt quiescentibus, praesunt procurantibus* (IV, 17 nach *Meditationes* 6, 16).

[84] Nach dem Muster der pseudobernhardischen Meditationen (s.o.) und der Schrift *De spiritu et anima* des Alcher von Clairvaux, aus deren cap. 14 Bonaventura II, 11 zitiert: *ab exterioribus ad interiora redire, ab inferioribus ad superiora ascendere* (*PL* 40, 790).

Himmel, dem Ort seiner Erfüllung, verlegt ist, als Gegensatz zur Hölle, die keinen *ordo* kennt[85]. Das *Soliloquium* fügt sich in die Reihe der mystischen Texte, welche die niederen *Dimensionen* im Flug zu übersteigen trachten, indem es den *ordo caritatis* ganz aus der Welt in den Himmel überträgt. Dort lieben die Seligen in dem *quod infra est* das die Welt Überwundenhaben, in dem *quod iuxta se* die Heiligen der Himmelsstadt als die Nächsten im Jenseits (IV, 14 und 27), in dem *quod intra se* das Geistsein im verklärten Leibe, in dem *quod supra se* Gott als das höchste Gut der Freude, Liebe und Erkenntnis, in dem beschlossen ist *omnis desiderii finis et complementum* (I, 3)[86].

Weltflüchtiger, ohne Blick für den Nächsten auf Erden, um das Heil allein der Einzelseele besorgter als jeder ältere Text zu unserer Frage, krönt das *Soliloquium* die Reihe mystischer Zeugen des *ordo caritatis*, hat es sich vom Ursprung im Gedanken Augustins auch am weitesten entfernt. Dennoch wäre es verfehlt, das *Soliloquium* im Widerspruch zu Augustin und Bonaventuras übrigem Werk, das die augustinische Liebeslehre treu bewahrt, zu sehen. Den Hauptbestand seiner vier Kontemplationen machen Worte der Väter von Augustin bis Bernhard aus, so daß Augustin sich selber widerspräche. Wie die Bibel will das Werk der Väter nicht als schlüssiges System von Philosophenart verkannt, vielmehr mit der ganzen Spannung der *paradoxa christiana* anerkannt sein. Der leidende und der richtende Christus, Weltverachtung und Lob Gottes aus der Schöpfung, die getroste Furcht der Christen, das Gott-Menschsein des Erlösers, des Menschen Adel in der Niedrigkeit, der Dualismus und seine Überwindung sind *concordissima antitheta*, wie das sich nicht ausschließende Beieinander von *ordo contemplationis* und *ordo caritatis* bei Bonaventura, das Nebeneinander der scholastischen und der mystischen Form des *ordo caritatis* im Christentum des Mittelalters, das Bleibende im Fundament der Bibel, der Wandel in der Frömmigkeit der Zeiten. Kein großer Theologe, der den *amor sui* nicht verurteilt, die *dilectio sui propter Deum* nicht geboten hätte[87].

[85] *Soliloquium* III, 6: *ubi nullus ordo, sed sempiternus horror habitat.*

[86] Das *Soliloquium* ist bis zum Anfang des 16. Jh.s zehnmal ins Deutsche übertragen und mehrfach auf Deutsch und Niederländisch bearbeitet worden; K. Ruh, *Bonaventura deutsch. Ein Beitrag zur deutschen Franziskaner-Mystik und -Scholastik*, Bern 1956, S. 119—159. In der Übersetzung G (Ruh, S. 126) lesen wir *Wie Die sele gan sol zu jnigkait... wye dye sele sol gan zu vsserkait... wye die sel sol gan zu dem, das vnder jr ist... wie die sel sol gan zu dem, das ob jr ist.*

[87] Der *Hohelied*erklärer Landri von Waben (zwischen 1176 und 1181) gibt dem *amor sui* den zweiten Platz im *ordo caritatis*, zwischen Gottes- und Nächstenliebe, mit Wegfall des vierten Gliedes:

A donc maprist molt dolcement
De charite lordonement:
Ke dex sor toz doit estre amez,
Sor toz seruiz e honorez.
E apres deu soi amer doit
Li hom ki uelt amer droit.
Kar cil uers soi amor ne na
Son proisme coment amera,
Cuil amer doit come soi
Solonc le comant de le lois
Nostre proisme le tierz liu tient
En lamor ki par ordre uient —

Der Zweck der Unterweisung, der Aspekt der Lehre, die spezifische und die geschichtliche Art der Frömmigkeit, die Gegebenheit der Lebenslage, die Zeit im Kirchenjahr, die Gattung der Behandlung (Lobpreis und Klage, Kommentar und Predigt, Apologetik und dogmatischer Traktat, scholastisches System und monastische Kontemplation) brechen das Licht des einen Glaubens in die Farbenwelt des Lebens in der Kirche. Ein Farbenfenster an dem Bau der Kirche neben andern ist der *ordo caritatis*, leuchtend vom Licht der Weite und der Länge, der Höhe und der Tiefe der Liebe Gottes, das antwortend empfangen wird in der Liebe zu dem, was Über uns und In uns, Neben uns und Unter uns.

Es heißt, das Christentum verkennen, wenn man durch dieses aus den der Antike bekannten vier *Ehrfurchten* des Menschen Ehrfurcht vor sich selber oder vor dem Unteren ausgeschieden erklärt[88]. Die durch über tausend Jahre hier verfolgte Tradition des *ordo caritatis* spricht dagegen. Man darf sogar erwägen, ob Augustin, der Cicero gut kannte[89], bei seiner Konzeption der Liebesformel nicht Erbe der Antike aufnahm, um es zu verwandeln in den neuen *ordo caritatis*. Die Liebe zu sich selber steht bei ihm nach Gott an zweiter Stelle, vor dem Nächsten und dem Leibe. In seiner Ordnung aber setzt der Mensch nicht selbst und autonom sich als das Höchste und das Maß der Dinge, er empfängt die Ehre seines Adels theonom von Gott dem Schöpfer. In dem *quod nos sumus* liegt Demut und Erschrecken vor der Erhabenheit des Gottesbildes in der eigenen, unsterblichen Seele. Der *animus nobilis* der Alten hat sich selbst geadelt, die neue *anima natura nobilis* empfängt ihren höheren Adel von oben[90]. Keine Worte der Antike haben so den Menschen ehrfürchtig besungen wie die großen Frommen in der Christenheit ihn dankbar staunend priesen, nicht allein den Heiligen, den Menschen als der Schöpfung Höchstes. Die Kunst des Mittelalters hat das Menschenbild der Alten in Bild und Wort und Liturgie verklärt, mit neuem Geist erfüllt, in gesteigerten Formen gefaßt. Der Preis des Menschen ist ein Grund des Jubels über Gottes Liebestaten, die Selbsterkenntnis Weg der Gotterkenntnis, Liebe ist die Wahrheitsfindung, *amor intellectus est.* Christus war von diesem Menschen zu ihm hingerissen: *Tuam igitur pulcritudinem attende, ut intelligas, qualem debeas pulcritudinem diligere ... tam*

Die in meinen *Hohelied-Studien* (S. 300) zu diesen Versen aufgeworfene Frage ist durch diesen Aufsatz beantwortet; vgl. Hugo von St. Victor(?), *PL* 176, 126: *Et in hoc etiam potest ordo caritatis considerari: quia Deum prae omnibus diligere debemus...* (*Mt.* 22, 37)... *post ipsum nos ipsos, tertio loco alios...* (*Mt.* 22, 39)... *Nisi enim prius diligat se, quomodo alios poterit sicut se diligere?*

88 H. Jantz nennt die Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist, das vom Christentum „abgeschlagene Glied", das es unter ihm offensichtlich nicht geben konnte und darum lange verachtet und vernachlässigt war (S. 14, 16, 17). G. Schaeder, *Gott und Welt, Drei Kapitel Goethescher Weltanschauung*, Hameln 1947, S. 21 sieht die „Konzentration, die Bewegung, die in das eigene Selbst führt, ... im Christentum schlechthin verworfen...".

89 H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938; M. Testard, *Saint Augustin et Cicéron*, Paris 1958.

90 O. Schaffner, *Die 'nobilis Deo creatura' des hl. Bernhard von Clairvaux*, Geist und Leben 23, 1950, S. 43–57.

pulcher, tam formosus, tam unicus Dei Filius tuo aspectu captus non esset, si eum singularis decor tuus et ultra ceteros admirandus non traxisset[91]. Keine Zeit des Abendlandes hat den Menschen so hoch geachtet wie das Mittelalter[92] als die Zeit der Mitte, die in sich die alte Zeit erfüllt sah, nach sich den Antichrist, die Endzeit mit dem Richtspruch wußte. Die Neu-Zeit, seit der 'Wiedergeburt' der Humanität (doch ohne die Götter), hat diese *Ehrfurcht* vor dem Menschen *propter Deum* abnehmen und schwinden lassen, hat sie zurückgeführt auf die verflacht antike 'Menschenwürde'.

Wie die Ehrfurcht vor dem *quod nos sumus* ist auch die Ehrfurcht vor dem Unter uns dem Christentum vertraut. Sie erscheint als Furcht aus Dunkel, Schuld und Bösem und schlägt um in Ehrfurcht vor dem Unten als dem vom Oben Erlösten. Dies theologische Mysterium wird am Karsamstag in der Liturgie besungen: *O inaestimabilis dilectio caritatis: ut servum redimeres, filium tradidisti! O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est! O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem!* Die Ehrfurcht vor der *felix culpa* ist nicht nur durch die Liturgie des Osterfestes geheiligt, sie lebt in der Legende vieler Sünder-Heiligen der Bibel und der Kirche. Viele große Sünder wurden Heilige: Moses, David, Salomo, Manasses aus dem Alten,

[91] Bonaventura, *Soliloquium* I, 4 nach Augustinus, *De diligendo Deo*, cap. 4 und 6.

[92] Da moderne Mittelalterschau dies auch heute noch nicht allenthalben wahrnimmt, sei das Zitat einiger Sätze aus Bonaventuras erster Kontemplation erlaubt, die den *amor suae dignitatis* gebieten:

I, 3 *Primo ergo considera, quam generose formata sis per naturam. Generositas tua naturalis consistit in hoc, ut existimo, quia tibi naturaliter ad tui decorem impressa est imago beatissimae Trinitatis ... Recognosce ergo, o anima mea, quam mira et inaestimabilis dignitas est, esse non solum vestigium creatoris, quod est commune omnibus creaturis, sed etiam esse imaginem eius, quod est proprium creaturae rationalis. Lauda igitur, anima mea, Dominum, lauda Deum tuum Sion —*

I, 4 *Sed quia haec modica non immerito forte iudicarentur, si morte finirentur, exsulta et lauda, quia cum praedictis dedit tibi naturam immortalem, substantiam incorruptibilem, durationem interminabilem, vitam perpetuam ... 'O anima, adverte, quod creator tuus post illud esse dedit tibi pulcrum esse, dedit tibi perpetuum esse, deditque tibi vivere, sentire, discernere, sensibus te decoravit, sapientia illustravit'* (Augustin, *De trinitate* XIV, 18).

I, 5 *Sed haec fortasse, o anima nimis ingrata, tibi videntur modica; propterea audi tertio dignitatem admirabilem: quod tantae es simplicitatis, quod nihil potest domum mentis tuae inhabitare, nihil potest ibi mansionem facere nisi simplicitas et puritas Trinitatis aeternae ... Illabi enim menti nulli possibile est nisi soli Deo qui eam creavit. Ipse enim est qui intimior intimo tuo esse perhibetur, sicut Augustinus testatur* (*Confessiones* III, 6, 11). *Gaude igitur, o felix anima, quod potes esse tanti hospitis hospita —*

I, 6 *Sed si haec adhuc te non movent ad laudandum creatorem tuum, converte contemplationis radium ad quartum beneficium et recognosce, quod tantae capacitatis es, quod nulla creatura infra Deum sufficit satiare tuum desiderium. Hugo de s. Victore: 'Omnis iucunditas, omnis suavitas, omnis pulcritudo creaturarum afficere cor humanum potest, satiare non potest' —*

I, 7 *Iam, ut aestimo, anima, sufficienter vidisti tuam nobilitatem, quae est valde laudabilis; converte nunc radium contemplationis ad tuam super ceteras creaturas potestatem, quae revera est admirabilis ... Vide iam, anima mea, et diligenter considera, quod creator tuus, rex tuus, sponsus et amicus, totam machinam mundialem ad tuum ordinavit ministerium ... Ergo omnibus his dignior et excellentior comprobaris ... converte cogitationes tuas ad choros angelorum, quibus quodam modo similis es in natura et concivis eris in gloria.*

I, 8 *Anima: Iam satis silui diuque tacui; iam nunc cum verecundia et rubore compellor dicere et confiteri, quod ad hanc dignitatem modicum converti amorem meum; heu ego infelix et misera!*

Zum 'christlichen Humanismus' Th. Steinbüchel, aaO., S. 97, 116f.; H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Darmstadt ²1957, S. 355.

Petrus, Paulus und Matthäus neben andern aus dem Neuen Testament. Alle waren große Sünder, allen ward Vergebung, alle wurden Heilige[93]. Das Mittelalter ist die Blütezeit der Dichtung von dem *guten Sünder*, der durch Gott zum Heiligen erwählt wird. Er geht durch alle Abgründe des Unter uns. Blutschande und Inzest, Kuppelei oder Wollust, Wucher oder Teufelspakt (Faust–Theophilus steht noch in dieser Linie) – all dies Ärgste ist kein Hindernis des Heiligen: als Ort der Umkehr, Maß der Gnade, *felix culpa*. Daß viele Heilige gesündigt haben, bringt sie den Frommen nah, die ihrer Fürsprache vertrauen, da sie auch durch Sünde gingen. Der Ritter ruft zum heiligen Ritter, da er des Ritters Sünde kennt, und so durch alle Sünden-Stände. So sagt Bonaventura: *An ignoras, quod multi de sanctis peccaverunt, qui, qualiter nobis peccantibus misereri debeant, in suis magnis peccatis didicerunt?* Alle im Reich Gottes waren Sünder, oder Gott allein hat sie davor bewahrt. Daß Gott das Unten liebt, benimmt die Furcht, ist die Begründung für die Ehrfurcht vor dem Unter uns[94]. Seine Hilfe ist im Heiligen, der selber Hilfe fand. Bonaventura schmückt die Prosa hier mit Reimen:

Vide Matthäum sedentem ad telonium, peccatorem et publicanum,
et assumptum in discipulum.
Vide Paulum lapidantem Stephanum
et electum in apostolum.
Vide Petrum Christum abnegantem
et mox veniam impetrantem.
Vide militem Christum crucifigentem
et tamen de divina misericordia praesumentem.
Vide latronem in cruce pendentem
et veniam impetrantem.
Postremo cogita, o anima, quod illa famosa et immunda peccatrix
Maria Magdalena facta est tam specialis Christi amatrix.

Die Ehrfurcht vor sich selbst und vor dem Unter uns sind nicht allein im *ordo caritatis* mitenthalten; sie sind nicht aus dem Christentum zu lösen, sind Züge seiner Frömmigkeit in Liturgie und Predigt, Kunst und Dichtung.

Wie Bonaventura hat schon vor ihm Bernhard von Clairvaux dem Aufbau eines ganzen Werkes das System der *Dimensionen* Augustins zugrunde gelegt. Er bildet nicht wie Bonaventura einen *ordo contemplationis*, sondern einen *ordo*

[93] Bonaventura widmet den Sünder-Heiligen das cap. I, 27 des *Soliloquium*.

[94] Vgl. Luther, *Das Magnificat verdeutschet und ausgelegt* (Weimarer Ausgabe VII, 548): *Darumb hat got auch den tod auff vnss alle gelegt | vnd das Creutz Christi mit vntzelichen leydenn vnnd notten | seinen aller liebsten kindernn vnd Christen geben | ia auch zu weilen ynn sund fallen lessit | auff das er ia viel zu sehen hette ynn die tieffe | vielen helffen, viel wircken | sich einen rechten schepffer erzeigen | vnnd da mit sich bekandt | lieblich vnd loblich machen mocht ... Alsso hat er auch seinen einigen liebsten sun Christum selbs | ynn die tieffe alliss iamers vorworffen ... Dauon sagt auch Psal. xliiij. Das alle heiligen werden nit mehr thun | denn got loben ym himel | das er sie ynn yhrer tieffe angesehenn | vnnd sich alda yhn bekentlich lieblich vnnd loblich gemacht hat.* (Vgl. *Vulgata Ps.* 44, 18 *Memores erunt nominis tui in omni generatione et generationem: propterea populi confitebuntur tibi in aeternum et in saeculum saeculi*). (Hier zitiert nach Luthers *Werke in Auswahl* II, ed. O. Clemen, Berlin 1934, S. 137.)

considerationis in seinem Papst Eugen III. gewidmeten Werk *De consideratione*[95]. Von den fünf Büchern dieses dem Papst in bewegender Teilnehmung am Amte des Erdenlenkers der Kirche als Hilfe zugesprochenen Werkes ist das erste ein den vier Kardinaltugenden gewidmeter Vorhof, nach dem das Hauptgebäude der Bücher II–V sich auftut, deren jedes eine der vier *Dimensionen* der Betrachtung zum Gegenstand hat: *Iam quod ad considerationis attinet fructum, quatuor, ut occurrunt, tibi consideranda reor: te, quae sub te, quae circa te, quae supra te sunt* (II, 3; 745 C). Das zweite Buch gibt die Anweisung zur Betrachtung *quid, quis et qualis sis*[96], das dritte lehrt zu betrachten, *quae sub te sunt* (III, 1, 1; 757 B), und das vierte *quae circa te sunt* (IV, 1; 771 C). Auf des Papstes Seelenheil in seinem hohen Amt bedacht, läßt Bernhard diese Bücher jeweils auslaufen in praktische Handreichungen zur Führung der Kirche im Bezug auf den Papst selbst, die Unteren und die Nebengeordneten (Vorgänger und Helfer im Amt), so daß diese drei Bücher eine Art Papstspiegel geben. Bernhards *ordo considerationis* hat in einer Art tropologischer Wendung auf der Stufe der *utenda* eine Lehre vom regierenden Verhalten (*actus*) ausgebildet. Auf der Stufe des *fruendum* mit der Wendung zum *inspectus* war das Weiterführen von der *consideratio* zur *contemplatio* geboten, der das Werk an seinem Ende sich öffnet. Erst das letzte, der Betrachtung des Über uns, Gottes, gewidmete fünfte Buch, darf von des Papstes Handeln absehn, da es nicht dem Geschichtlichen, sondern dem Ewigen gilt: *Quae enim supra sunt (id quidem instat) actu non indigent, sed inspectu* (V, 1, 1; 787 D).

Wie das Werk anhob mit der Betrachtung des inneren Zusammenhangs der Kardinaltugenden (*concentus complexusque virtutum*, 737 B), so gipfelt es am Schluß in der Betrachtung der vier *Dimensionen* der Liebe Gottes nach *Eph.* 3, 18 und der Hinausführung des *ordo considerationis* in einen *ordo contemplationis. Was ist Gott? Länge, Breite, Höhe und Tiefe* (804 B). *Und dieses eine Ding ist Länge durch Ewigkeit, Breite durch Liebe, Höhe durch Majestät, Tiefe durch Weisheit* (805 D). Der Mensch antwortet auf diese vier *Dimensionen* Gottes mit der vierfachen *affectio* des Betroffenseins und Fürchtens, des Glühens und Aushaltens[97]. *Und nun nimm wahr in diesen Vier vier Arten der Beschauung (contemplatio)* (806 C). Der Mensch vermag den vier Erstreckungen Gottes aber auch mit einer gedoppelten Berührtheit zu antworten, deren eine Seite sich

[95] *PL* 182, 727–808; zum Begriffsunterschied *de cons.* II, 2: *potest contemplatio quidem definiri verus certusque intuitus animi de quacunque re, sive apprehensio veri non dubia. Consideratio autem intensa ad investigandum cogitatio vel intentio animi vestigantis verum* (745 B).

[96] II, 4: *Quid in natura, quis in persona, qualis in moribus. Quid, verbi gratia, homo. Quis, papa vel summus pontifex. Qualis, benignus, mansuetus, vel quidquid tale* (746 B). Die 'mehr philosophische als theologische' Frage nach dem *quid* läßt Bernhard im zweiten Buch hinter der nach dem *quis* und *qualis* zurücktreten.

[97] V, 14; 806 B: *Aut si mavis quatuor aeque tuis divinis quatuor respondere, facis hoc, si stupes, si paves, si ferves, si sustines ... Quis stupet, nisi qui contemplatur gloriam Dei? Quis pavet, nisi qui scrutatur profundum sapientiae? Quis fervet, nisi qui meditatur caritatem Dei? Quis sustinet et perseverat in amore, nisi qui aemulatur aeternitatem caritatis?*

richtet auf die Länge und Breite in der Liebe, deren andere Seite die Höhe und Tiefe gewahrt in der Furcht: *Sanctum facit affectio sancta, et ipsa gemina: timor Domini sanctus et sanctus amor. His perfecte affecta anima veluti quibusdam duobus brachiis suis comprehendit, amplectitur, stringit, tenet et ait: 'Tenui eum, nec dimittam'* (*Cant.* 3, 4). *Et timor quidem sublimi et profundo, amor lato et longo respondet* (805 D)[98]. Der Mensch antwortet Gott mit Ehr-Furcht. Ehrfurcht vor Gott ist die Wurzel der Ehrfurcht vor dem Menschen. Bernhard widmet dem Papste das Werk im Prolog voll Ehrfurcht, im Widerstreit bewegt von *maiestas atque amor* (727 A)[99].

Auch in der Hochscholastik bleibt das Ausgehen von Augustin bewahrt; doch die Fragen und Unterscheidungen fächern sich derart ins Spezielle und Subtile aus, daß der große Gedanke des Kirchenvaters der Fülle des Erörterten kaum noch Halt und Ordnung zu geben vermag. Thomas von Aquin ist der *ordo caritatis* nicht nur im *Sentenzenkommentar*, dem frühsten Werk, bekannt. Auch auf der Höhe und am Ende seines Schaffens hat er ihn behandelt, in der *Summa theologiae* und einer späten *Quaestio disputata: De caritate* (1269/72)[100]. In der Summa (II–II) ist die quaestio 25 dem *obiectum*, die quaestio 26 dem *ordo caritatis* gewidmet. Die Gliederung dieser Quaestionen macht sichtbar, wie aus der von Augustin gepflanzten Wurzel, nach früher Aufimpfung des Reises *ordo officiorum*, ein reichverzweigter Baum der Lehre von der Liebe hochgewachsen ist, der hochgezüchtete, gemessen an der Frühzeit überreife Früchte trägt, so daß eine neue, weiterbildend schöpferische Rezeption danach kaum mehr als Möglichkeit gegeben war[101]. Ohne die Gedankenwelt des Thomas von Aquin hier näher aufzufalten[102], sei nur einiges für uns Bedeutsame betont.

[98] Vgl. *Deut.* 10, 12 (Moses nach Empfang der zehn Gebote): *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum et ambules in viis eius et diligas eum et servias Domino Deo tuo in toto corde tuo et in tota anima tua.*

[99] Bonaventura mag von diesem Werk mit angeregt sein, wenngleich er bei der mystischen Umkehr des *ordo*, die zum *supra nos* hinaufführt, nicht die gleiche Reihenfolge kennt.

[100] *Quaestiones disputatae*, ed. P. Mandonnet, tom. III, Paris 1925, S. 267–319.

[101] Das Bild vom Baum der Liebe (nach *Eph.* 3, 17 *in caritate radicati et fundati*) wird in einem porretanischen Paulinenkommentar breit ausgeführt. Hier die Sätze: *Caritas enim foras mittit timorem. Ad quod dico hoc esse dictum de caritate perfecta secundum omnes ramos. Ipsa enim radix omnium virtutum est et in ea radice omnis virtus est ramus.* Der Text bei A. M. Landgraf, aaO., I, 2, S. 147f.

[102] Ich gebe nur die Gliederung der beiden Quaestionen:

XXV: *Deinde considerandum est de obiecto charitatis: circa quod duo consideranda occurrunt; primo quidem de his, quae sunt ex charitate diligenda; secundo de ordine diligendorum. (Circa primum quaeruntur duodecim).*
Primo. Utrum solus Deus sit ex charitate diligendus, vel etiam proximus.
Secundo. Utrum charitas sit ex charitate diligenda.
Tertio. Utrum creaturae irrationales sint ex charitate diligendae.
Quarto. Utrum aliquis possit ex charitate seipsum diligere.
Quinto. Utrum corpus proprium.
Sexto. Utrum peccatores sint ex charitate diligendi.
Septimo. Utrum peccatores seipsos diligant.
Octavo. Utrum inimici sint ex charitate diligendi.
Nono. Utrum sint eis signa amicitiae exhibenda.
Decimo. Utrum Angeli sint ex charitate diligendi.
Undecimo. Utrum daemones.
Duodecimo. De enumeratione diligendorum ex charitate.

Dem Wort *Ehrfurcht* ist ein Grund gelegt in 25, 1, wo sowohl *amor* und *honor* wie *amor* und *timor* zu einander in Bezug gesetzt sind. Die Gegenstände der *caritas* sind im Liebesgebot *Mt.* 22, 37 ff. enthalten (25, 2). Den *ordo caritatis* Augustins zitiert Thomas im Hinblick auf die Liebe zum Leibe (25, 5), zum Sünder (25, 6), zum Engel (25, 10) und im Artikel 25, 12 *(Utrum convenienter enumerentur quatuor ex caritate diligenda, scilicet: Deus, proximus, corpus nostrum et nos ipsi)*, wo er nach Zitat der Viererformel Augustins gegen die Liebe des Leibes *ex caritate* Bedenken erhebt. Nachdem Thomas, mit Berufung auf *Cant.* 2, 4 die Gegebenheit eines *ordo caritatis* bejaht hat[103], spielt er auch im weiteren noch mehrfach auf *De doctrina christiana* an[104]. Bei starker Heranziehung des Aristoteles und Berufung auch auf einen *ordo* des Ambrosius[105] leuchtet auch bei Thomas in der *Summa* wie in *De caritate* in Anlage und Argumentation das von Augustin gelegte Fundament lebendig durch[106].

XXVI: *Deinde considerandum est de ordine caritatis.*
Primo. Utrum sit aliquis ordo in caritate.
Secundo. Utrum homo debeat Deum diligere plus quam proximum.
Tertio. Utrum plus quam seipsum.
Quarto. Utrum se plus quam proximum.
Quinto. Utrum homo debeat plus diligere proximum quam corpus proprium.
Sexto. Utrum unum proximum plus quam alterum.
Septimo. Utrum plus proximum meliorem, vel sibi magis coniunctum.
Octavo. Utrum plus coniunctum sibi secundum carnis affinitatem, vel secundum alias necessitudines.
Nono. Utrum ex charitate plus debeat diligere filium quam patrem.
Decimo. Utrum plus debeat diligere matrem quam patrem.
Undecimo. Utrum plus uxorem quam patrem vel matrem.
Duodecimo. Utrum magis benefactorem quam beneficiatum.
Decimotertio. Utrum ordo charitatis maneat in patria.

[103] 26, 1: *oportet, quod in his, quae ex caritate diliguntur, attendatur aliquis ordo secundum relationem ad primum principium huius dilectionis, quod est Deus ... in ea maxime consideratur ordo secundum relationem ad primum principium.* Der Liebe kommt der *ordo* eher zu als dem Glauben *(vis cognoscitiva). caritas autem est in vi affectiva; cuius operatio consistit in hoc, quod anima tendit in ipsas res: ordo autem principalius invenitur in ipsis rebus, et ex eis derivatur ad cognitionem nostram; et ideo ordo magis appropriatur caritati quam fidei ... ordo pertinet ad rationem, sicut ad ordinantem; sed ad vim appetitivam pertinet, sicut ad ordinatam: et hoc modo ordo in caritate ponitur.*

[104] Qu. 26, art. 2, 3, 5, 6, 9.

[105] Der vom 12. bis zum 17. Jahrhundert immer wieder zitierte 'ambrosianische' *ordo: Primo Deus diligendus est, secundo parentes, deinde filii, post domestici* (so bei Thomas 26, 9; auch *de caritate*, art. 9) wird nicht bei Ambrosius nachgewiesen, sondern scheint von Origenes (hom. 3 in *Cant.*) zu stammen und dem Mittelalter über die *Glossa ordinaria* (zu *Cant.* 2, 4) und Petrus Lombardus (*III. Sent.*, Dist. 29) bekannt geworden zu sein.

[106] So auch in *quaestio 44* zu *Mt.* 22, 37 ff. *De praeceptis caritatis* mit den Artikeln 1 *(Utrum de caritate sint danda praecepta)*, 2 *(Utrum unum tantum, vel duo)*, 3 *(Utrum duo sufficiant)*, 8 *(Utrum ordo caritatis cadat sub praecepto).*
Die Frage *Utrum ordo aliquis sit in caritate* wird von Thomas in *De caritate* (art. 9) ausführlicher noch einmal aufgenommen. Die Antwort auf 18 bestreitende Argumente beruft sich auch hier zuerst auf *Cant.* 2, 4. Die Liebe als der vernünftigen Natur gegebene Neigung des Strebens zu Gott bedarf einer vierfachen Hilfe: von Gott, dem Selbst, dem Nächsten und dem eignen Leibe. Die Gegenstände der Liebe sind zu lieben auch als Hilfen zur Liebe *(ordo dilectionis attenditur etiam secundum mensuram auxilii, quod ex aliis consequitur ad tendendum in finem*, S. 302). *Unde sic inclinari oportet affectum hominis per caritatem, ut primo et principaliter aliquis diligat Deum, secundo autem se ipsum, tertio proximum ... Ultimo autem diligendum est corpus nostrum* (S. 300 f.). Besondere erlaubte und ehrbare Formen der Nächstenliebe dürfen dem *ordo caritatis*, wie es in der *Summa* geschieht, eingeordnet werden, da die caritas sie steigert.

Für das ausgehende Mittelalter stehe als letzter und außerhalb der scholastischen Tradition der Sentenzenkommentare (s. o. S. 118ff.) bleibender Zeuge Nikolaus von Kues († 1464), der in seiner Predigt *Paracletus autem spiritus*[107] die Liebe dem heiligen Geist verbunden sieht und den augustinischen Gedanken noch einmal in eigener Wendung vertritt: *Habet ordinem, qui primo fertur supra se in Deum propter ipsum; qui enim confitebitur Deo, quando benefecerit ei, plus se quam Deum diligit, et extra caritatem est. Secundo fertur in se, ut se diligat participem gloriae Dei. Tertium in id quod est iuxta se, ut proximum tanquam beatudinis socium; qui autem proximum non propter Deum sed seipsum diligit, in caritate non est. Quarto in id quod est infra se, scilicet in proprium corpus, ut illud nutriat, gubernet, castiget, ut beatitudinis particeps fiat, et non est caritas, diligere carnem in desideriis. Cum igitur caritas sit vita animae, quod est contra caritatem, mortale est.*

Wir sind Augustins Gedanken durch über tausend Jahre Mittelalters nachgegangen. Die Ströme der Überlieferung waren stark genug, um in der Folge nicht zu versickern. Augustin, Bonaventura, Thomas von Aquin wirken unabsehbar weit. Die Sentenzenkommentare dauern noch Jahrhunderte fort. Es genügt zu nennen den des Wilhelm Estius († 1613), der die Augustinstelle zweimal, auch mit Heranziehung von *Cant.* 2, 4 und Verweisen auf die *Summe* des Thomas zitiert[108]. Diese Zeugenreihe ließe sich leicht erweitern[109]. Die exegetische Tradition zu *Cant.* 2, 4 freilich mußte versanden. Das *ordinavit in me caritatem* lautet bei Luther: *und die Liebe ist sein Panier über mir*[110]. Im 16. und 17. Jahrhundert wird das textkritische Gewissen in der Bibelexegese mit gebieterischer Stärke wach, so daß der Vulgatatext von Protestanten wie von Katholiken nicht mehr unbesehn vertrauend hingenommen wird. Das *ordinavit in me caritatem* wird verglichen mit einer Vielzahl andrer alter Text-

[107] Nicolaus Cusanus, *Opera omnia II*, Basel 1565, p. 420; cf. *Dictionnaire de Spiritualité II*, 1953, S. 600.

[108] Guillelmus Estius, *In quatuor libros sententiarum commentaria*, tom. III, Paris 1680, in dist. 28, § 1; in dist. 29, § 2.

[109] Anhand von F. Stegmüller, *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, Würzburg 1947.

[110] Weimarer Ausgabe X, 2, S. 137. Luther kennt meines Wissens nicht die augustinischen *Dimensionen* der Liebe. Ähnlich wie Meister Eckhart gebraucht er aber die sprachliche Formel des Denkens in der Vorstellung des 'über sich', 'neben sich', 'in sich' und 'unter sich' in anderem Zusammenhang in *Das Magnificat verdeutschet und ausgelegt* (Weimarer Ausgabe VII 547; freundlicher Hinweis von F. W. Wodtke). Er sagt vom Schöpfer der Welt aus Nichts: *Denn die weil er der aller hohist / vnd nichts vber yhn ist / mag er nit vber sich sehen / mag auch nit neben sich sehen / die weil yhm niemant gleich ist / muss er von not ynn sich selb / vnnd unter sich sehen / vnnd yhe tieffer yemant vnter yhm ist / yhe bass er yhn sihet.* Noch lockerer ist der sprachliche Nachklang im Schlußabschnitt der Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (Weimarer Ausgabe VII, 38), wo es heißt, *das eyn Christen mensch lebt nit ynn yhn selb / sondern ynn Christo vnd seynem nehstenn / ynn Christo durch den glauben / yn nehsten / durch die liebe / durch den glauben feret er vber sich yn gott / auss gott feret er widder vnter sich durch die liebe / vnd bleybt doch ymmer ynn gott vnd gottlicher liebe* (Freundlicher Hinweis von P. Meinhold). Zitate nach O. Clemen, aaO., S. 136 bzw. 27.

versionen bei Griechen und Lateinern, Kirchenvätern und Rabbinern, vor allem im Hebräischen, und philologisch unhaltbar gefunden. Da sind sich Jesuiten, Lutheraner und Dominikaner einig. Die früher fehlende textkritische Einleitung der Auslegung dieses Verses gedeiht wie diese selbst zuweilen zu barockem Ausmaß. Alle Möglichkeiten werden in Betracht gezogen, verschiedene erwählt und ausgelegt, auch zu harmonisieren versucht, wobei jedoch die Entscheidung immer stärker der vom Hebräischen fundierten Lesung *vexillum eius super me caritas* zufällt. Mit dem Bild des Heeres- oder Siegesbanners greift eine Kriegsmetapher Raum, wodurch der Phantasie der Exegeten eine völlig neue Bahn sich öffnet: sie tummelt sich im Feld der Kriegsgeschichte, so der Bibel wie auch der Antike, angefangen bei Homer, um der Bedeutungsfülle von *vexillum* neue Sinne abzuringen. Einigen gelingt es noch, die alte Tradition durch Synthese zu retten, indem sie *ordinare* wie *vexillum* als eine Kriegsvokabel nehmen. Als Beispiel nenne ich Cornelius a Lapide S. J. († 1637)[111]. *Porro, sicut in exercitu robur consistit in recta militum dispositione et ordinatione: sic et robur charitatis consistit in recta officiorum et actuum eius distributione et ordinatione. Primo enim diligendus est Deus, deinde propter Deum anima propria, tertio proximus ... 'Ordinavit' ergo 'in me charitatem' non aliud est quam si dixisset: Statuit me sub vexillo charitatis, jussit me in hoc ordine militare ... haec semper ordinata est, non minus quam acies instructa suis vexillationibus. Sic enim charitas primo loco Deum collocat, se secundo, tertio proximos; et hos ipsos quosdam in principiis, quosdam in media acie, quosdam in agmine extremo* (S. 559).

Ein philologisch gebessertes Textverständnis hat der Tradition des *ordo caritatis* auf diesem Feld die Wurzeln abgeschnitten. In etwa zwanzig eingesehenen *Hoheliedkommentaren* des 16. und 17. Jahrhunderts fand ich die Worte Augustins nicht mehr zitiert, wenngleich andre *ordines* der Liebe — wie der Gregors von Nyssa[112] (zu lieben sind Gott, der Nächste, die Frau, der Feind) oder der auch im Mittelalter häufiger herangezogene des Ambrosius (der nach der Liebe zu Gott die Nächstenliebe ins Besondere ausfächert) — öfter vorgeführt bleiben. Der räumlich gedachte Vierer-*ordo* Augustins wird — die Liebe zu dem Unter uns ausschließend — in die Fläche projiziert und reduziert auf eine Dreierreihe: Gott, das Selbst, der Nächste. Das wie auch immer ausgemalte Bild der Heeresordnung schloß die Vorstellung der *Dimensionen* aus[113].

Eine Ausnahme macht Ludovicus de Ponte S. J. († 1624)[114], der die Schlachtreihe der Gegenstände der Liebe aufgestellt sieht aus Oberen, Gleichen und Unteren oder Vorgesetzten, Gleichrangigen und Untergebenen, in denen sich

[11] *Commentaria in Scripturam sacram*, tom. VII, Paris ²1881, p. 556–561 (zu *Cant.* 2, 4).
[12] Gregorii Nysseni *in Canticum canticorum*, ed. H. Langerbeck, Leiden 1960, S. 122.
[13] Die Dreier-Reihe dieser Art außer bei Cornelius a Lapide bei Alphonsus ab Orosco (1581), Michael Ghisler (1613), Ludovicus de Ponte (1622), Johannes Malderus (1628), Libertus Fromondus (1653).
[14] *Expositio moralis et mystica in canticum canticorum*, Köln 1622.

der *ordo caritatis* darstellt[115]. Dieser gebietet dem *inferior*, die *superiores* als Vertreter Gottes *propter Deum* ohne eignen Willen im Gehorsam zu lieben und hält den gleichgestellten Kameraden in wechselseitiger Verbundenheit zu lieben an: *unus per charitatem fit grex, una acies concors et bene ordinata*[116]. Den Oberen ist im durch die Ordensregel gebotenen *ordo caritatis* die Liebe zu den Untergebenen verordnet, die einen Gehorsam nicht der Furcht, sondern der Liebe ermöglicht. *Charitas nam hanc aciem religiosam ordinatam reddit, in subditis quidem per obedientiam, in praelatis per humilitatem, in sociis per mutuam erga se pietatem*[117]. Im Orden (de Ponte ist Jesuit) und der Kirche gelten nicht Nation und Herkunft, Adel oder Schönheit, Ingenium oder Wissen, sondern diese Tugenden aus Liebe: Gehorsam den Oberen, Demut vor dem Unteren, Achtung vor dem Gleichen. Hier hat – bei Ausschluß der Richtung auf das In uns[118] – der augustinische Ordo der Liebesrichtungen auf der tropologischen Ebene seine Anwendung im zwischenmenschlichen Bereich gefunden, während ihn Bonaventura in den Himmel verlegt, also anagogisch interpretiert hat[119].

Große Denker, fromme Herzen, edle Seelen haben Augustin vom *ordo caritatis* nachgesprochen, bis an die Schwelle des Jahrhunderts, aus dem Goethe kam. Die Patina des Alten und des Wahren, durch die Tradition Geheiligten, bewirkt die Würde dieser Worte, ihre Dauer in der Flucht der Zeiten, die sich banden in den Schutz des ewigen Gebots der Liebe, das sie deuten. Auf welchem Wege Goethe dieser alte Ordo zugekommen, weiß ich nicht zu sagen. Über Goethes Lektüre von *De doctrina christiana* oder einem der spätern Zeugen aus dem Mittelalter ist uns nichts bekannt. Es darf nur als wahrscheinlich gelten, daß Goethe nicht von der mystischen Gestalt des *ordo caritatis*, sondern von einer näher bei Augustin bleibenden Tradition berührt ist. Als Goethe 1775 das *Hohelied* übersetzte, zog er den protestantischen Kommentar von J. A. Dietelmair heran[120], der gegen den Vulgatatext polemisiert und Goethe

[115] p. 996D, 997A. [116] p. 997C, 998A. [117] p. 998B, 1011B.

[118] Diese bringt L. de Ponte in anderem Zusammenhang, p. 995C: *Hinc deducenda est ordinatio charitatis circa res diligendas. Nam primo loco debes diligere Deum super omnia. Secundo loco te ipsum non carnaliter sed spiritualiter propter Deum; deinde proximos sicut te ipsum et sicut Christus dilexit illos, inter proximos vero multiplicem servat ordinem charitas...* (nach Ambrosius).

[119] Da die Liebeslehre des *ordo caritatis* im Ursprung in die Lehre des Schriftverstehens gehört, hätte der Versuch nahegelegen, die vier *Dimensionen* des Schriftsinnes zu ihm in Beziehung zu setzen. Doch wurde er, soweit ich sehe, nicht gemacht. Es wäre mittelalterlicher Spekulation nicht schwer gewesen, die Liebe zu dem Unteren im 'fundamentalen' historischen, die Liebe zu dem Oberen im allegorischen, die Liebe zu dem Neben uns im moralischen *sensus scripturae* analogisch gespiegelt zu finden. Es wäre dann der *amor sui ipsius* dem anagogischen Sinne zuzuordnen geblieben, was schon eher Schwierigkeiten gemacht hätte. Daß dieser Schritt unterblieb, erklärt sich wohl aus dem Eingebundensein des *ordo caritatis* in den Eigenlauf der exegetischen und scholastischen Traditionsreihen, während die mystische Rezeption zu solcher Anknüpfung keine Handhabe bot.

[120] J. A. Dietelmair, *Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments neben einer vollständigen Erklärung derselben* ..., Bd. VII, Leipzig 1756. Dieser Kommentar beruht auf englischen Exegeten und ist von Dietelmair aus dem Holländischen übersetzt und erweitert worden. Vgl. M. Morris, *Der junge Goethe*, Bd. VI, Leipzig 1912, S. 526–530.

damit nichts vom *ordo caritatis* finden läßt[121]. Hier las er *und die Liebe ist seine Heerfahne über mir*, er selber schreibt *über mir weht seine Liebe*. Ob Herder ihm das Wort vermittelte[122], der Pietismus, irgendein Gespräch, — wer weiß es? Ein glücklicher Fund bleibt hier willkommen, daß wir wüßten, wie der dichterische Funken übersprang. Bedeutender bleibt es, zu schauen, wie das Liebesdenken Augustins mit seinem Feuer fortgeglüht bis Goethe, den es, ergreifend, schöpferisch berührt hat. Vom Theologen kommt das Wort zum Dichter. Hier leuchtet es noch einmal auf wie Neugeburt am hohen Ende, Epiphanie in Kunst vor ahndungsvoll noch unbetretener Zukunft.

(2. Teil folgt)

[121] J. A. Dietelmair, S. 690f.; Goethes *Hohelied*übersetzung bei M. Morris, Bd. V, Leipzig 1911, S. 354—360.

[122] Der gegen Augustin nicht so wie Goethe kritische Herder schreibt: *Sein Buch 'de civitate Dei' und 'de doctrina christiana', die auch häufig allein und mit vielen Noten gedruckt sind, sind wohl die angenehmsten und lehrreichsten seiner Schriften* (ed. Suphan XI, 193).

Nachtrag zu Anm. 34: Über die *Dimensions*vorstellungen nach *Eph.* 3, 18 bei den deutschen Mystikern Grete Lüers, Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg, München 1926, S. 167ff.; vgl. Bernhard v. Clairvaux, Ep. 18, 3 (PL 182, 121): *longitudo, latitudo, sublimitas et profundum, hoc est aeternitas, charitas, virtus et sapientia.* — Zu den Kreuzesenden *Summa Theologiae* (ed. Waag), v. 165ff.

Eine Liebeslehre ist auch Werners vom Niederrhein Gedicht *Di vier schîven*. Ausgehend vom Gebot der Gottes- und der Nächstenliebe (v. 10f.), deutet es im Anschluß an *Eph.* 3, 17f. die vier Dimensionen der Liebe auf die Kreuzesenden (v. 15—24), um weiter die vier Räder des Wagens Aminadab (*Cant.* 6, 10f.) auf Tiefe (Geburt; v. 115—264), Breite (Passion; v. 265—416), Länge (Auferstehung; v. 417—534) und Höhe (Himmelfahrt; v. 535—660) zu beziehen.

Antike Dichtung in den weltlichen Liedern des Meistersängers Johannes Spreng

von

Ingrid Urban (Berlin)

Humanismus und Reformation haben den Meistergesang des 16. Jahrhunderts bestimmt. So sah er als vorwiegend geistliche Dichtung seine wichtigste Aufgabe in der Auslegung der durch Luther weithin zugänglich gemachten Bibel; in seinen weltlichen Gesängen dagegen wird die vom Humanismus entdeckte und übernommene Antike in einer Weise Thema, die wir im folgenden näher betrachten wollen.

Die überwiegende Zahl der Meistersänger stammte aus der Handwerkerzunft und war daher ohne Kenntnis der antiken Sprachen auf die Übersetzungen der Zeitgenossen angewiesen; von Hans Sachs darf als erwiesen gelten, daß er die klassischen Autoren nicht im Originaltext lesen konnte[1]. Dieser Umstand setzt der 'Antikebegegnung' der deutschen Meistersänger enge Grenzen. Ein historischer Zugang zur antiken Welt, deren Verständnis vom Biedersinn eines deutschen Handwerkers eine kaum zumutbare Weite gefordert hätte, war nicht vorhanden; die antiken Stoffe wurden vielmehr auf die deutschen Verhältnisse des 16. Jahrhunderts zugeschnitten. So ist es bei den Zunftgenossen nicht jene Geistesverwandtschaft der italienischen Humanisten mit der Antike, deren Petrarca sich rühmte, die sie veranlaßte, das alte Schrifttum meistersängerisch zuzubereiten, sondern es ist die Modernität der Namen des Plutarch oder des Ovid, die sie anzieht. Dieselben Handwerker, die sich am derben volkstümlichen Schwank erfreuten und ihn wie Hans Sachs sogar gelegentlich in meistersängerische Strophen zu kleiden wußten, verstanden auch die Schriften der Alten nur als Historien, wie sie der schon im Mittelalter geschätzte Valerius Maximus reichlich bot.

So suchte der Meistersänger einerseits in der antiken Literatur die handgreifliche Fabel, in der es um Liebe und Heldentum ging. Er fand sie und versifizierte sie – allerdings auf Kosten des antiken Geistes. Die aus ihrem natürlichen Textzusammenhang gelöste Begebenheit war nun nicht mehr als eine 'ergötzliche' oder 'erschröckliche' Geschichte, ein Exempel für ein Geschehen, das sich überall und immer hätte ereignen können. Andererseits aber gewährleistete die Auswahl des klassischen Schrifttums, wie sie die Humanisten getroffen hatten, dem bürgerlich-protestantischen Meistersänger jenes Maß an moralischem Gehalt, das Gesinnung und Vorschrift ihm zur Pflicht machten.

[1] Vgl. Eugen Geiger, *Der Meistergesang des Hans Sachs*, Bern 1956, S. 14f.

Der Augsburger Notar und Meistersänger Magister Johannes Spreng (1524–1601)[2], von dem in 16 erhaltenen Handschriften etwa 170 geistliche und 67 weltliche Lieder überliefert sind[3], in der biederen Handwerklichkeit seiner Dichtungen durchaus ein Meistersänger wie die anderen, unterscheidet sich dennoch von den meisten durch seine gelehrte Ausbildung: seine Sprachkenntnisse ermöglichten es ihm, die antiken Autoren im Originaltext zu lesen. Verschiedene Übersetzungen klassischer Werke – 1564 Ovids *Metamorphosen*, 1569 Josephus, 1610 *Aeneis* und *Ilias* – bezeugen sowohl seine beachtlichen Kenntnisse des Griechischen und Lateinischen[4] als auch sein reges Interesse an der Antike.

Der humanistischen Bildung Sprengs und seinem ernsthaften Charakter entsprechend, fehlen bei seinen weltlichen Meistergesängen die schwankhaften Stoffe[5]. Die Mehrzahl der Lieder behandelt antike Themen, die meist aus antiker, seltener aus zeitgenössischer Vorlage entnommen sind. In besonderem Maße erregten die Geschichtsschreiber Sprengs Aufmerksamkeit, und unter ihnen kam besonders Plutarch, der „milde Weise aus Chaironeia"[6], den das 15. Jahrhundert wiederentdeckt hatte und von dem Erasmus von Rotterdam behauptete, er habe nach der Bibel nichts Heiligeres gelesen als seine Schriften, der an Fragen der Moral interessierten und nach Gelehrsamkeit strebenden Natur Sprengs entgegen. Die Begegnung mit Plutarch, dessen *Moralia* und *Vitae* in siebzehn Liedern als Quelle dienten, dürfte durch Sprengs Bekanntschaft mit Wilhelm Xylander ausgelöst sein, dessen lateinische Übersetzung des Plutarch 1560–70 in Frankfurt erschien und von dem auch eine griechische Ausgabe der *Moralia* stammt. Der im Humanismus beliebteste Geschichtsschreiber, Livius, steht bei Spreng an zweiter Stelle: in sechs Liedern gibt er ihn als Quelle an. Die Themen für fünf Lieder wurden aus Valerius Maximus bezogen, und je ein oder zwei Lieder gehen stofflich auf Josephus, Sueton, Justin und Isidor zurück. Neben den Geschichtsschreibern sind auch die philosophischen und fachwissenschaftlichen Schriftsteller vertreten. Die Lektüre des Cicero, Plato, Diogenes Laertius, Gellius, Cato und Plinius regte Spreng zu einzelnen Meisterliedern an. Der Fabeldichter Aesop gab die Vorlage für ein Lied ab.

Die Bevorzugung der antiken Prosa lag im Geiste des Humanismus[7], und so überrascht es kaum, daß nur einige wenige Lieder Sprengs ihre Themen aus der klassischen Poesie, aus Homer, Vergil, Ovid und Horaz, entlehnten, wäh-

[2] Das Leben Sprengs hat Rudolf Pfeiffer in seiner Dissertation *Der Augsburger Meistersänger und Homerübersetzer Johannes Spreng*, Augsburg 1914, ausführlich beschrieben.

[3] Nach Abschluß der Handschriften-Musterung hofft die Verf. mit einer Edition der weltlichen Meisterlieder Johannes Sprengs beginnen zu können.

[4] Vgl. Pfeiffer, aaO., S. 41ff.

[5] Nur ein Lied im Jenaer Codex 8 Prov. 21, 232v, das unter Sprengs Namen überliefert ist, dessen Echtheit aber sehr zweifelhaft scheint, zeigt schwankhaften Charakter.

[6] Vgl. Karl Ziegler, *Plutarchos*, Pauly-Wissowa, XXI, 1, 636ff.

[7] Vgl. Georg Voigt, *Die Wiederbelebung des klassischen Altertums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, 2. Aufl., Berlin 1880–81.

rend das antike Drama als Quelle überhaupt nicht in Betracht kam. Zwar hatte die vorangegangene Zeit auch eine Wiederbelebung der Tragödien Senecas, der Komödien des Plautus und des Terenz mit sich gebracht[8]; die Italiener, auf Vielseitigkeit bedacht, hatten sich in allen Spielarten antiker Poesie versucht. Doch der Geist, der uns aus den Versen Sprengs anspricht, ist nicht der jener humanistischen Sprachmeister, die an den mannigfaltigen dichterischen Formen ihre Freude hatten, sondern der des Meistersängers, der in der Dichtung die sittliche Belehrung suchte, der er möglichst einen christlichen Aspekt abzugewinnen trachtete. Wir werden daher nicht fehlgehen in der Annahme, daß Sprengs Lektüre das antike Drama kaum einschloß. Erwiesen ist jedoch sein besonderes Interesse an den großen epischen Gedichten, der *Ilias*, der *Aeneis*, den *Metamorphosen*, aus denen er gelegentlich Themen für seine Meisterlieder entnahm, die ihn aber darüber hinaus mehr zur Übersetzung reizten.

Außer der antiken Literatur wurden für Sprengs Stoffwahl Werke der jüngeren Vergangenheit und zeitgenössisches Schrifttum bedeutsam. Zwei Lieder haben den Italiener Marcellus Palingenius zur Vorlage, dessen Werk *Zodiacus vitae* Spreng übersetzte. Es begegnen weiter die Namen des Melanchthon, Petrarca und – recht häufig – des Boccaccio. Doch wurde Giovanni Boccaccios umfangreiches Werk nur sehr begrenzt als Quelle verwertet: die novellistischen Jugendschriften, wie z.B. das *Decamerone*, sind aus naheliegenden Gründen nicht vertreten[9]; für Sprengs Moralkodex ist Boccaccio nur in seinem späten Werk annehmbar. Besonders bevorzugt er die lateinischen Schriften vorwiegend antiken Inhalts *De claris mulieribus* und *De casibus virorum illustrium:* der Römerheld Marcus Regulus und die Römerheldin Cloelia sind es, deren Geschichten er dem Boccaccio entnimmt. So sieht und sucht Spreng, der Liebhaber der Alten, auch in der jüngst vergangenen Literatur nur die traditionsreichen antiken Geschichts- und Sagenstoffe.

Die weltlichen Lieder Sprengs verhalten sich zu ihren Vorlagen ähnlich wie die des Hans Sachs[10]: die Tendenz zur Beschränkung auf das Wesentliche, auf eine Hauptlinie, wird überall sichtbar. Dabei kann der Stoff der Vorlage sowohl verkürzt als auch verlängert behandelt werden.

In einem Lied aus dem Münchner Codex germ. 5102, 245r, hat Spreng Livius, XXI, 7ff., als Quelle für das Geschehen von Belagerung und heldenmütigen Kampf der Einwohner von Sagunt benutzt. Von den geschichtlichen

[8] Vgl. Carl Otto Konrady, *Zu den deutschen Plautusübertragungen*, Euphorion 1954, S. 373f.

[9] Die schlüpfrige Sinnlichkeit dieser in Italien so beliebten Literaturgattung hatte wohl auch ihren Eingang in den biederen Meistergesang gefunden. Durchblättert man die Meistergesangs-Handschriften, so findet man durchaus ab und zu ein Lied, dessen rein moralische Absicht zweifelhaft erscheint. So wird z.B. in dem Münchner Codex germ. 5102, 124v, von unbekanntem Meistersänger jene *schröckliche historia* von dem Jüngling erzählt, der an seiner toten Geliebten Unzucht begeht und dem dann ein kleiner Teufel von der Toten geboren wird. Spreng verwendet nie derart delikate Stoffe.

[10] Vgl. Geiger, aaO., S. 23ff.

Verhältnissen und den politischen Hintergründen, die Livius bietet, findet sich bei Spreng nichts. Was für Livius Episode ist, nämlich jener Kampf und Untergang der Saguntiner, wird für Spreng Selbstzweck. Die Verkürzung und Beschränkung auf den einen Gesichtspunkt aber verleiht dem thematischen Vorwurf eigenen poetischen Gehalt. Livius bot zwar die stoffliche Vorlage, aber nicht das poetische Vorbild. – Verkürzt wurde auch die Ovidische Liebesgeschichte von Pyramus und Thisbe (Ovid, *Met.* IV, 55 ff.; Spreng, Nürnberger Codex Will III, 566r): Von dem Haß der Eltern und den für die beiden Liebenden daraus entstandenen Schwierigkeiten ist nicht die Rede. Was Pyramus und Thisbe überhaupt zu jenem verhängnisvollem Treffen im Walde verleitet, bleibt ungewiß. Einzig der Schmerz und der Tod der beiden Unglücklichen werden dargestellt – hier leidet das Ganze unter der fehlenden Motivierung[11].

In einem Lied aus dem Jenaer Codex 8 Prov. 21, 125r, erwuchs dagegen aus einer knappen Notiz des Diogenes Laertius über den Diogenes von Sinope, VI, 61, eine ausführliche Erzählung. Diogenes Laertius berichtet nur, dem Diogenes [von Sinope] hätten, als er auf dem Markt sein Frühstück verzehrte, die Umstehenden fortwährend „Hund" zugerufen, er aber hätte erwidert, sie seien selbst Hunde, da sie sich um ihn, den Essenden, drängten. Bei Spreng wird Diogenes vorgreifend charakterisiert, er ist *von worten Reß*. Sagt Laertius kurzweg „Umstehende", so weiß Spreng von Knaben zu berichten, die kamen, die ihn *Vexirten ... Auß frechem sin*, so daß er nicht ruhig essen konnte usw. Durch konkrete Ausführung und Weiterentwicklung von Andeutungen gewinnt Spreng größere stoffliche Breite. Realistische Züge aus Beobachtungen der Gegenwart – hier liegen wahrscheinlich Schulerlebnisse zugrunde – ermöglichen ihm eine ausgedehnte Detailschilderung. – In gleicher Weise entwickelt der Meistersänger auch aus den knappen Worten des Valerius Maximus, VI, 9, 2, über Glück und Unglück des Königs Polycrates die stoffliche Grundlage für ein dreistrophiges Lied. In einigen Liedern ist die Vorlage stärker verkürzt oder ausgebaut worden als in den oben beschriebenen Liedern; nie aber finden wir Nacherzählungen ohne jegliche Änderung, nie folgt Spreng so sehr der Quelle, daß sein Lied zur versifizierten Übersetzung würde.

Bietet die Vorlage – und das ist bei Sprengs Auswahl zumeist der Fall – Belehrung, so wird diese entweder direkt übernommen oder, wenn sie nur zwischen den Zeilen sichtbar war, breit interpretiert.

[11] Johannes Bolte, *Georg Wickrams Werke*, Bd. 8, Stuttgarter Litterarischer Verein, Tübingen 1906, S. 288 ff., stellte zu Wickrams Bearbeitung der Stelle drei verwandte Meistergesänge, darunter auch Sprengs Lied, zusammen. In den beiden anderen Liedern, von denen das eine von Ambrosius Metzger aus der Dresdener Handschrift M 214, 43v, das andere von unbekanntem Meistersänger aus der Dresdener Handschrift M 8, 454r, stammt, fehlt die Beschreibung der häuslichen Schwierigkeiten nicht. Bei A. Metzger heißt es, daß die Beiden *nicht konden zusammenkommen, Weil ihr eltren waren darwider hart*, und auch in dem Lied aus M 8 wird die Notwendigkeit eines heimlichen Treffens der Liebenden motiviert: *Jedoch Thisbes ... In strenger huet gehalten wart, Das sie bayde nit zsamen mochten kumen.*

In einem Lied des Münchner Codex germ. 5102, 243v, übernimmt Spreng Plutarchs Erzählung vom Spartanerkönig Agesilaus, der es sich verbat, daß ihm nach seinem Tode ein Denkmal errichtet würde. Heißt die Begründung des Agesilaus bei Plutarch nur kurz: εἰ γάρ τι καλὸν ἔργον πεποίηκα, τοῦτό μου μνημεῖόν ἐστιν· εἰ δὲ μηδέν, οὐδ'οἱ πάντες ἀνδριάντες (*Reg. et. Imperat. Apophth.*, 191D), so füllt Spreng mit der gleichen Aussage und ihrer Interpretation zwei Strophen. – Die Sage vom Hispanischen König Gargoris (Jenaer Codex 8 Prov. 21, 221r), der das uneheliche Kind seiner Tochter auf verschiedene Arten vergeblich umzubringen versucht und es, nachdem es von den Tieren des Waldes am Leben erhalten und aufgezogen wurde, schließlich doch als seinen Nachfolger anerkennt, trägt schon bei Justin, XLIV, 4, 2ff., den Akzent des Wunderbaren: *huius casus fabulosi viderentur, ni et Romanorum conditores lupa nutriti et Cyrus, rex Persarum, cane alitus proderetur.* Göttliches Walten also hat die Gründer Roms, den König Cyrus und auch den Enkel des Gargoris errettet. Spreng begnügt sich nicht mit der Andeutung, er spricht belehrend aus: *was gott inn seinem Radt versehen vnd ordenen thutt, das muß für war vollendet werden vnd geschehen.* Meist wird also nur die der Geschichte ohnehin eigene Moral ausgedeutet.

Mitunter findet sich aber auch eine Akzentverschiebung: Ein Lied (Münchner Codex germ. 5102, 310v) berichtet über Milo und seinen kläglichen Tod. Den Stoff bezog Spreng aus Valerius Maximus, IX, 12, 9. Was der Autor der *Factorum et dictorum memorabilium libri* aussagen wollte, zeigt seine Kapitel-Überschrift *De mortibus non vulgaribus* – ein ungewöhnlicher Todesfall also; denn Milos körperliche Stärke steht in krassem Gegensatz zu seinem kläglichen Ende. Für Spreng aber entbehrte die einfache Antithese der Moral und damit die Geschichte ihres Zwecks. So heißt das 'fabula docet' bei ihm anders: *wer Inn Gott ist verstendig klueg, der selb hat Krafft vnd sterckh genueg.* Die der Sage eigene, von Valerius aber nicht ausgesprochene Erfahrung, daß körperliche Kraft nutzlos wird, wenn sie mit Dummheit gepaart erscheint, erweitert der christlich gesinnte Meistersänger zu der These, Gottvertrauen allein gewähre hinreichende Kraft.

Die Tendenzen der Umbildung, die wir an den Sprengschen Meisterliedern beobachten können, sind wesentlich darin begründet, daß die Lieder die bürgerlichen Handwerker ansprechen sollten. Vereinfachung, breite Belehrung, realistische Detailschilderung und auch die gelegentliche Transposition antiker Stoffe in die zeitgenössischen Verhältnisse sind Züge, die auf das Verständnis dieser Zuhörerschaft abgestimmt sind. Im folgenden sollen an drei Liedern die Möglichkeiten der Umbildung am Textvergleich gezeigt werden.

[12] Zitiert nach *Q. Horatius Flaccus, Oden und Epoden*, hrsg. von Adolf Kiessling und Richard Heinze, 8. Aufl., Berlin 1955, S. 198ff.

I. Horaz, *Carm.* II, 10[12]:

Rectius vives, Licini, neque altum
semper urguendo neque, dum procellas
cautus horrescis, nimium premendo
litus iniquum.

auream quisquis mediocritatem
diligit, tutus caret obsoleti
sordibus tecti, caret invidenda
sobrius aula.

saepius ventis agitatur ingens
pinus et celsae graviore casu
decidunt turres feriuntque summos
fulgura montis.

sperat infestis, metuit secundis
alteram sortem bene praeparatum
pectus: informis hiemes reducit
Iuppiter, idem

submovet; non si male nunc, et olim
sic erit: quondam cithara tacentem
suscitat musam neque semper arcum
tendit Apollo.

rebus angustis animosus atque
fortis adpare, sapienter idem
contrahes vento nimium secundo
turgida vela.

Spreng, Jenaer Codex 8 Prov., 226 v:

1

Horatius der Poet Alt
seinen freundt treu vnd frum
vermanet sollicher gestalt,
nemlich Licinium,
wie er sol in dem mittlen standt
beleiben Vnd sich nicht zu hoch erheben.

Spricht: Licini o freunde mein
dich selber wol bewar!
ganz selig ist das leben dein,
wann du nicht immer dar
beleiben thust auff trucknem land
noch auff dem Möhr ohn vnterlaß vmbschweben.

Die Edle mittelmeßigkeit
ist fürnemlich alle zeit hoch zu preißen.
wer sie ehret, der kan bereit
auch sein gesindt der notdurfft nach wol speißen.
nicht rauchig ist sein dach vnd haus,
ehr hatt sein eigen gutt,
so ihn wol benügett durchaus.
das Neidisch hoffleben er flihen thut.

2

Nim war, ein dannen baum sehr hoch
getriben wirdt sehr lang
von strengem wind, wie man es noch
spüret mit großem zwang,
bis das er thut vmfallen gar
vnd schlegt mit lautem krachen starck darnider.

Die Berg vnd Schlößer auch zu mal
trifft in des Sommers hiz
der schnell vnd grimig donner stral,
wann sie von lichtem pliz
durch feuer komen in gefahr,
dießer schaden ist nicht zu bringen wider.

In freuden vnd in traurigkeit
das schnell gelück thut fürchten oder hoffen
ein herz auffrichtig Alle zeit.
wie es wirdt angewendet vnd getroffen,
Also ist es ihm ganz geleich.
nach rauhem Winter kalt
die zeit des Somers freuden reich
erZeiget sich in lieblicher gestalt.

3

Wan es dir heut sehr vbel geht,
der wegen verzag nicht.
die zeit auff Erden ist vnstet,
der tag offt frü anbricht.
Phebus nicht spannet alle zeit
Seinen hand bogen noch die pfeil auff leget.

Er lasset viel mal hören sich
mit süßem harffen klang,
wann er vor vnmut trauriglich
geschwigen hat gar lang.
ist der vnfal von dir nicht weit,
so richt dein herz empor steiff vnbeweget.

Vnd wen dein schieff vom stillen wind
sicher nach dem gewunschten ort hinrücket,
so leg dein segel ab geschwind:
baldt mus das stolz werden nider gedrucket.
hirauß faßen wir dieße lehr,
das niemand flüg zu hoch
vnd sich erheb durch Eytel ehr –
Ihm leget auff der stolz ein schweres Joch.

Carmen II, 10 gehört zu jenen Gedichten des Horaz, in denen er, stoische und epikureische Gedanken aufnehmend, die Grundsätze seiner Lebensführung unter den Leitgedanken *mens aequa et temperata* und *aurea mediocritas* entwickelt. Das Meisterlied folgt im Aufbau und in der Verbindung der Vorstellungen dem horazischen Vorbild. Der Form nach eine Gedichtsparaphrase, die in je einer meistersängerischen Strophe zwei horazische Strophen behandelt, enthalten Sprengs Verse dennoch gelegentliche Änderungen oder Zusätze.

Der erste Stollen leitet die Paraphrase ein und nennt Quelle und Thema. Schon der Hinweis auf den Charakter des horazischen Gedichts *Horatius ... seinen freundt treu vnd frum vermanet ...* birgt eine neue Nuance: Horaz will nicht, wie Spreng meint, Mahnung im moralischen Sinne erteilen, sondern Lebensklugheit, Lebenskunst empfehlen. Das *rectius vives* ist als „du lebst klüger, vernünftiger" im Sinne von εὐδαιμονεῖν zu verstehen[13]. Spreng fährt fort: der Freund soll *in dem mittlen standt beleiben Vnd sich nicht zu hoch erheben*. Nur das eine der beiden Extreme, vor denen Horaz warnt, wird genannt. Zwar betonen auch die antiken Empfehlungen der μεσότης besonders die Warnung vor allzu hohem Streben, aber die Warnung vor dem Gegensatz wird dabei nicht vernachlässigt. Horaz widmet der Bedenklichkeit allzu hohen Strebens die ganze dritte Strophe. Alle übrigen Strophen aber sind von einer doppelten Blickrichtung bestimmt, die auch in der konsequenten Zweiteilung der Sätze zum Ausdruck kommt[14].

[13] Vgl. Kiessling-Heinze, aaO., S. 199. [14] Vgl. ebda.

Der Gegenstollen entspricht der ersten Odenstrophe. Das von Horaz gebrauchte Bild der Seefahrt hat Spreng nur halb verstanden. Bei Horaz handelt es sich um den Gegensatz zwischen der Seefahrt auf dem hohen Meer, die die Gefahr der Stürme mit sich bringt, und der Seefahrt entlang den Küsten, die durch die Möglichkeit des Auflaufens auf Klippen gefährdet ist. Die beiden Arten der Seefahrt sind Bilder für allzu wagemutiges Streben nach dem Hohen einerseits und für ein ängstliches, Risiko scheuendes Verhalten andererseits. Spreng verstand den Horaztext folgendermaßen: *neque altum semper urguendo = auff dem Möhr ohn vnterlaß vmschweben; nimium premendo litus iniquum = nicht immer dar beleiben ... auff trucknem land.* Der entscheidende Übersetzungsfehler ist also: *litus premere* = „auf dem Land bleiben" anstelle von „die Küsten entlang fahren". Der Gegensatz von offenem Meer und Küstennähe, beides bezogen auf die Schiffahrt, ist so bei Spreng verändert zu dem andersartigen Gegensatzpaar Meer und Land. Spreng kannte sicher die z.B. auch bei Horaz, *carm.* I, 3, begegnende antike Vorstellung, die Schiffahrt sei etwas Verwegenes, für den Menschen Unangemessenes und müsse samt ihrem Erfinder verdammt werden. So war es möglich, daß er die Horazstelle auf folgende Weise auslegte: man solle nicht ständig auf dem trockenen Land bleiben, d.h. nicht ständig im risikolosen, beschränkten Kreis des Gesicherten verharren, noch solle man *ohn vnterlaß* Seefahrt auf dem Meer betreiben, d.h. immer den höchsten Einsatz wagen, um große Reichtümer zu gewinnen. Spreng hat den Nebensatz *dum cautus horrescis* nicht übersetzt. Er entnahm wohl der Stelle, daß man weder immer auf trockenem Land sein noch immer Stürme fürchten solle. Daß er hier den Gedanken, man solle sich nicht immer ängstliche Zurückhaltung auferlegen, so knapp wie möglich ausdrückt, entspricht der vorher in V. 6 geäußerten Warnung, sich zu hoch zu erheben. Die Empfehlung wagemutiger Gelassenheit stand dem Geiste des in christlicher Demut verwurzelten Meistersängers ferner als die auf Bescheidung gerichtete Mahnung.

Horazens zweite Strophe trägt am Anfang das Leitwort *aurea mediocritas*, das Spreng im ersten Vers des Abgesangs durch *Edle mittelmeßigkeit* wiedergibt. Dieses den Ton tragende Leitwort wurde bei Spreng isoliert zum Subjekt eines eigenen Satzes erhoben, während es bei Horaz einbezogen ist. Spreng kehrt dann zum horazischen Satzbau zurück: *wer sie ehret – quisquis diligit.* Das in der Ode in V. 6f. folgende *caret obsoleti sordibus tecti* schließt auch in dem Meisterlied an, nur wird es in fünf Versen mit anschaulicher Breite ausgeführt. Dabei fällt auf, daß Spreng nicht nur wie Horaz den negativen Zustand der Armut beschreibt – *nicht rauchig ist sein dach vnd haus* –, sondern darüber hinaus geradezu mit Liebe ein Bild des Lebens im mittleren Stand zeichnet. Der Herr als Ernährer des Gesindes, das saubere Dach und Haus, das eigene Besitztum und das zufriedene Genügen am Vorhandenen – das sind Züge des deutschen Bürgerhauses aus Sprengs Zeit. Horaz, V. 7f., wendet den Blick in die andere Richtung: *caret invidenda aula* – der Genügsame besitzt auch

keinen Palast, um den man ihn beneiden könnte. Sprengs mahnende Worte aber sind nicht auf konkretes Besitztum gerichtet: *das Neidisch hoffleben er flihen thut.* Hofleben, so wissen wir aus anderen Liedern des Dichters[15], ist gefährlich; die Fürsten sind ungerecht. Wieder ist der Akzent verschoben: weniger der reiche, fürstliche Palast als das Leben am Hofe, das unbürgerliche Leben, ist es, das über die *mediocritas*, den *mittlen standt*, hinausgreift. Die beiden horazischen Sätze über die Segnungen der *mediocritas* werden von den Adjektiven *tutus* und *sobrius* eingeschlossen; *sobrius* gibt die Voraussetzung zum *tutus*: wenn man vernünftig ist und nicht berauscht vom Größenwahn, lebt man sicher. *sobrius* ist also sowohl stellungs- wie aussagemäßig betont. Spreng hat jede Andeutung auf *sobrietas* als den Weg, der zum erwünschten Ziel führt, weggelassen. Die Betonung des horazischen Ideals der nüchternen Klugheit dem Leben gegenüber liegt nicht in der Absicht des Meistersängers.

Stollen und Gegenstollen der zweiten Strophe paraphrasieren die dritte Strophe des Horaz-Gedichtes. Auch hier werden die Vergleiche, die wie Horazens drei Bilder die Gefährdung des allzu Hohen zeigen, ausführlicher behandelt. Den einen horazischen Vers 9 z.B. erweitert Spreng zu sechs Versen, indem er den Vorgang, der dem horazischen Bild *saepius ventis agitatur ingens pinus* in komprimiertester Form zugrunde liegt, interpretierend erstehen läßt: der *dannen baum* ist hoch, er wird *von strengem wind* solange *getriben*, *bis das er thut vmfallen*; und auch der letzte denkbare Akt des Vorgangs findet Erwähnung: er *schlegt mit lautem krachen starck darnider*. Dem zweiten Bild dagegen *celsae graviore casu decidunt turres* widmet Spreng keinen eigenen Satz, sondern bezieht es ein in die Behandlung des dritten, wobei er *turres* mit erstaunlicher Kenntnis des horazischen Wortgebrauchs[16] durch *Schlößer* völlig richtig widergibt, Das dritte Bild *feriuntque summos fulgura montis* erfährt Verbreiterung durch allerlei schmückende Zusätze: *in des Sommers hiz* eignet der Situation ohnehin. Die übrigen Zusätze aber, *schnell vnd grimig donner stral*, *lichter pliz*, *durch feuer komen in gefahr* sowie der simple Schlußsatz wirken wenig geschickt – *donner stral* ist eine katachrestische Wortverbindung – und sind offensichtlich in der Verlegenheit, die Verse füllen zu müssen, gesetzt. Wieder schöpft Spreng in der Detailschilderung aus Beobachtungen seiner Gegenwart: Blitz und Brand sind besonders folgenschwere Erscheinungen des damaligen Lebens.

Die Eingangsverse des Abgesangs, 33–37, übersetzen anfangs fast wörtlich den ersten Satz der vierten horazischen Strophe, *sperat – pectus*. V. 35 entspricht nicht ganz dem *bene praeparatum pectus* des Horaz. Wieder hat Spreng eine eigene Nuance gesetzt: statt eines bedachtsamen, auf die Wechselfälle

[15] In einem Lied aus dem Münchner Codex germ. 5102, 69v, z.B. heißt es in V. 57: *wer sich Inn gefar nit will begeben muettwillig, der Entziehe sich von dem hofleben;* und V. 49ff.: *wer nach der zeit zue großen herren sich gesellet, dem wir bereit offt ein vnselig end bestellet.*

[16] Vgl. Horaz, *carm.* I, 4, 13f.

des Schicksals vorbereiteten Herzens wird ein *auffrichtiges* Herz gepriesen – ein bezeichnender Ausdruck für die Gesinnungswelt des bürgerlichen Meistersängers. Bei Horaz folgt im zweiten Teil der vierten Strophe ein Bild: Jupiter, der die rauhen Winter schickt, nimmt sie auch wieder fort. Spreng übernimmt es mit schmückenden Zusätzen: *rauh* ist der Winter, der Sommer aber *freuden reich erZeiget sich in lieblicher gestalt;* nur *Iupiter*, was aber auch bei Horaz nicht mehr als „Schicksal" heißt, läßt er aus.

Die dritte Strophe behandelt breit und ohne wesentliche Veränderungen die fünfte und sechste Strophe des Horaz-Gedichtes. Die Worte in V. 43, *die zeit auff Erden ist vnstet*, die gemeinsam mit den vorangegangenen Versen 41f. das horazische *non si male nunc, et olim erit* wiedergeben sollen, ähneln sehr der Ausdrucksweise in jenen geistlichen Liedern, die an die Vergänglichkeit mahnen[17]. Das bei Horaz anschließende Bild der schlafenden Muse und des Apollo wird von Spreng halb übernommen, halb interpretiert, mit schmückenden Zusätzen versehen, wie wir das schon öfter beobachten konnten. In gleicher Weise erläutert er auch den horazischen Schluß: die Geschlossenheit der antiken Ode, die durch das Bild der Seefahrt, mit dem das Gedicht beginnt und endet, erzielt wurde, ist bei Spreng, da er anfangs das Bild durch einen Meer-Land-Vergleich ersetzt hatte, geschwächt. Der moralischen Tendenz der Sprengschen Verse entsprechend, wird der Paraphrase eine Belehrung angeschlossen, die noch einmal deutlich macht, daß es dem Meistersänger nicht so sehr auf die Warnung vor den beiden Extremen, die von der μεσότης trennen, und damit auf die μεσότης überhaupt ankommt, sondern daß sein Lied vor allem der „eitlen Ehre", dem „Stolz" absagen und die Bescheidung empfehlen soll: *hirauß faßen wir dieße lehr, das niemand flüg zu hoch vnd sich erheb durch Eytel ehr – Ihm leget auff der stolz ein schweres Joch.*

II. Justin, XVI, 1, 1ff.[18]:

Post Cassandri regis filiique eius Philippi continuas mortes Thessalonice regina, uxor Cassandri, non magno post ab Antipatro filio, cum vitam etiam per ubera materna deprecaretur, occiditur. Causa parricidi fuit, quod post mortem mariti in divisione inter fratres regni propensior fuisse pro Alexandro videbatur. Quod facinus eo gravius omnibus visum est, quod nullum maternae fraudis vestigium fuit, quamquam in parricidio nulla satis iusta causa ad sceleris patrocinia praetexi potest. Ob hoc igitur Alexander in ultionem maternae necis gesturus cum fratre bellum auxilium a Demetrio petit, nec Demetrius spe invadendi Macadonici regni moram

[17] In einem geistlichen Gesang des Augsburger Codex 4° 218, 304r, z.B. heißt es in V. 56: *kurz vnd zergengklich die zeit bricht hin;* V. 69: *die zeit sich wendet;* in einem weiteren Lied desselben Codex, 221r, in V. 64: *die zeit thuet sich verkeren.*

[18] Zitiert nach *M. Juniani Justini Epitoma Historiarum Philippicarum Pompeii Trogi*, hrsg. von Franz Ruehl, Leipzig 1886, S. 120ff.

fecit. Cuius adventum verens Lysimachus persuadet genero suo Antipatro, ut malit cum fratre in gratiam reverti quam paternum hostem in Macedoniam admitti. Incohatam igitur inter fratres reconciliationem cum praesensisset Demetrius, per insidias Alexandrum interfecit ... II, 4: Dum haec aguntur Lysimachus generum suum Antipatrum regnum Macedoniae ademptum sibi fraude soceri querentem interficit occupatoque Macedoniae regno ...

Spreng, Münchner Codex germ. 5102, 361r:

1

Inn Asia, Merckht eben,
ein König wol Regieret,
Als Justinus ein fieret.

Als er Endet sein Leben,
zwen Sön nach Im verließe.
Also der Erst Sun hieße

Antipater hoch prechtig,
war Tirrannischer Arte;
der Ander Sun bedechtig
hieß Alexander zarte,
het ein hertz klueg vnd weise
Nach der History Preise.

2

Antipater Sorg Truege,
sein Mueter die mecht eben
das Künig Reich ein geben

Seinem Brueder So kluege.
darumb wolt er sich Rechen,
sein Muetter grimm erstechen.

Die fiell vor Im für ware
zue fueß vnd Sprach mit schmertzen:
ich bin vnschuldig gare,
zaigt Im an Irem hertzen
Ire brust ohnuerdrießen,
Sprach: laß mich der genießen.

3

Kein gnad Kundt Sie erwerben.
der Tirrann Sie vngüettig
erstach in zoren wüettig,

Sein Brueder auch muest sterben
Nach der Muetter geleiche,
hoffet, das KönigReiche

Solt Im Allein beleiben.
ein frembder König Kame,
der thet in auch vertreiben
vnd Im das Reich ein Name.
durch den thet in Gott stürtzen
vnd sein leben AbKürtzen.

Der Geschichtsschreiber Justin gab für Sprengs Lied nur die stoffliche Vorlage ab. Nicht die historischen Verhältnisse jener mazedonischen Zeit sind Thema, sondern eine moralische Geschichte: ein Mensch begeht grausige Morde und wird dafür schließlich bestraft. Um diesen einen Gesichtspunkt hervorzuheben, werden Justins Angaben nur zu einem geringen Teil übernommen. Zwar zwang den Meistersänger, der an die Länge seines Tons gebunden war, die Form grundsätzlich zur Beschränkung, doch zeigen Sprengs Verse nicht nur einfache Verkürzung, sondern bewußte, sorgfältig getroffene Auswahl.

Als Ortsangabe steht ein vages *Inn Asia*. Abgesehen davon, daß Spreng Mazedonien nach Asien verlegt, ist es bezeichnend, daß wir nicht erfahren, daß es sich um eine ganz bestimmte Geschichte handelt, nämlich die des späten mazedonischen Herrscherhauses. Ebensowenig wird jener König, der *zwen Sön nach Im verließe*, als Kassander gekennzeichnet oder seine Gemahlin als Thessalonike. Nach der Einführung, die die beiden Stollen füllt, wird sogleich der negative Held Antipater genauer charakterisiert. Er ist *Tirrannischer Arte*; sein Bruder Alexander aber hat im Gegensatz zu ihm *ein hertz klueg vnd weise*. Mit dem Nachsatz *Nach der History Preise* sucht Spreng der Charakteristik historisches Gewicht zu geben, doch sagt Justin über den Charakter des Alexander nichts aus.

Die zweite Strophe führt zur Handlung: Antipaters Mißtrauen gegen seine Mutter verleitet ihn zum Mordplan. Justin gibt in seiner auf die historischen Fakten konzentrierten Darstellung für die Szene des Muttermordes nur ein einziges anschauliches Detail: *cum vitam etiam per ubera materna deprecaretur*. Es ist zu vermuten, daß das Geschichtswerk des Pompeius Trogus, welches Justin epitomierte, den Muttermord in einer dramatischen Szene schilderte. Der theatralische Zug, daß die Mutter dem auf sie mit dem Schwert losstürzenden Sohn ihre mütterlichen Brüste zeigt, um ihn mit dieser eindringlichen Gebärde von dem furchtbaren Verbrechen abzuhalten, kann nicht als historisches Faktum, sondern muß als ein die Emotionen des Lesers ansprechender literarischer Topos gelten, den Pompeius Trogus letztlich aus der Orest-Sage,

wie sie die attischen Tragiker gestaltet hatten[19], übernommen hat. Nachdem in der Justinischen Fassung von diesem Bild nur noch eine knappe Andeutung übriggeblieben war, hat Spreng, von der emotionalen Kraft des alten Topos verführt, erneut den Muttermord in dramatischer Szene vergegenwärtigt: das in direkter Rede wiedergegebene Flehen der Mutter, die vor dem Sohn in die Knie fällt und ihre Brüste entblößt, bildet den Höhepunkt des Liedes.

Im Gegensatz zur mittleren Strophe, die die Vorgänge vor der Tat berichtete und mit der bewegten Szene offen schloß, folgen in der dritten Strophe dichtgedrängt die entscheidenden Ereignisse: Tod der Mutter, Tod des Alexander, Tod des Antipater. Der erste Stollen nennt die Tatsache des Muttermordes, wobei der Mörder widerum *Tirrann* geheißen und mit dem schlimmen Epitheton *wüettig* bedacht wird. Der Beurteilung der Tat, der Frage, ob die Mutter überhaupt schuldig war, hat Justin eine lange Überlegung gewidmet (*Quod facinus ... praetexi potest*). Spreng, der daraus nur entnahm, sie sei unschuldig, legte statt des Berichts die Beteuerung der Unschuld der Mutter selbst in den Mund (V. 21). Nachdem der wichtigste Teil der Geschichte, der Mord an der Mutter, geschehen ist, verfolgt Spreng nur noch zwei Ziele: den Mörder in ein möglichst noch schwärzeres Licht zu stellen und zu zeigen, wie er bestraft wurde. Zu diesem Zweck wird im folgenden die Vorlage so stark verkürzt, daß einige Tatsachen des geschichtlichen Berichts der Vorlage vollständig verändert erscheinen: *Sein Brueder auch muest sterben Nach der Muetter geleiche, Poffet, das KönigReiche Solt Im Allein beleiben.* Man nimmt an, Antipater habe sich auch des Brudermordes schuldig gemacht, doch berichtet Justin: ... *Demetrius, per insidias Alexandrum interfecit.* Von Justin erfahren wir auch, daß Antipater schließlich von seinem Schwiegervater Lysimachus umgebracht wurde. Spreng aber gibt im Abgesang über den Tod des Antipater an: *ein frembder König Kame ... vnd Im das Reich ein Name. durch den thet in Gott kürtzen vnd sein leben AbKürtzen.* So sieht es aus, als ob Spreng die hier zum ersten Mal auftauchende Wendung *frembder König* auf den Demetrius des Justin-Textes bezogen habe, der als Unbeteiligter gekommen sei und gleichsam als göttliches Werkzeug die Strafe an dem doppelten Mörder vollzogen habe.

Die verschiedenen Verwicklungen und Intrigen, über die Justin berichtet, die Gestalt des Lysimachus, sind für Spreng unwesentlich, und auch Demetrius, dessen Name nie erwähnt wird, tritt nur in seiner Eigenschaft als gottgesandter Rächer in Erscheinung. Spreng erreicht durch Verkürzung und veränderte Angaben ein Ziel, das seiner Quelle Justin durchaus nicht eigen war, nämlich mit einem warnend erhobenen Zeigefinger darzustellen, wie der Untat die Strafe Gottes auf dem Fuße folge.

[19] Vgl. Aischylos, hrsg. von Gilbert Murray, Oxford 1947, *Coephoren* 896 ff.:
Κλ. ἐπίσχες, ὦ παῖ, τόνδε δ' αἰδέσαι, τέκνον, / μαστόν, πρὸς ᾧ σὺ πολλὰ δὴ βρίζων ἅμα / οὐλοισιν ἐξήμελξας εὐτραφὲς γάλα.

III. Livius, VII, 6, 1ff.[20]:

Eodem anno, seu motu terrae seu qua vi alia, forum medium ferme specu vasto conlapsum in immensam altitudinem dicitur; neque eam voraginem coniectu terrae, cum pro se quisque gereret, expleri potuisse, priusquam deum monitu quaeri coeptum quo plurimum populus Romanus posset; id enim illi loco dicandum vates canebant, si rem publicam Romanam perpetuam esse vellent. Tum M. Curtius, iuvenem bello egregium castigasse ferunt dubitantes an ullum magis Romanum bonum quam arma virtusque esset; silentio facto templa deorum immortalium, quae foro imminent, Capitoliumque intuentem et manus nunc in caelum, nunc in patentes terrae hiatus ad deos manes porrigentem, se devovisse; equo deinde quam poterat maxime exornato insidentem, armatum se in specum immisisse; donaque ac fruges super eum a multitudine virorum ac mulierum congestas lacumque Curtium non ab antiquo illo T. Tati milite Curtio Mettio sed ab hoc appellatum ...

Spreng, Münchner Codex germ. 5102, 237v:

Inn Lyuio geschriben stet,
wie sich zue Rom ein grueb Auf thet;
miten in der Statt war ein Klufft
geleich der Höllen schlund.

Daraus gieng Lautter dampff vnd Rauch,
der Stanckh So vbel gar, das Auch
daruon vergifftet wurd der Lufft.
Niemand beleiben Kund,

Es fieng ein großes sterben An.
Alda bedacht sich Jederman,
wie der sach zue thon wer.
Sie herten der weissager Raht,
darauff man Ihnen Antwort gab:
wolten Sie der Plag kumen ab,
So mueß sich einer in die Grufft
hinunder stürzen, der
Lieb truege zue der Stat.

2

Zue Rom ein Edler Römer Saß,
hieß Marcus Curtius, der was
gar Leydig vmb sein Vatterland,
das es verderben solt.

[20] Zitiert nach *Titi Livi ab urbe condita*, hrsg. von Robert Seymour, Bd. 2, Oxford 1938.

Inn zwang sein Adelich gemüett,
darzue sein große Trew vnd güett,
das er für Alles volckh zue hand
freywillig Sterben wolt.

Darumen er bald Rüstet sich
mit waffen Sehr gewaltigclich,
Saß Auff sein pferd geziert
vnd Sprenget Inn das Loch hinab.
da fiell es wider nach Im zue,
die Burgerschafft het frid vnd Ruehe.
der Edle Ritter da verschwand,
sein Trew der Tod Probiert,
darin er sich begab.

3

Hier wird vns Clärlich fürgebildt
bey disem Edlen Ritter mildt,
welcher So willigclich den Todt
Litt für sein Vaterland,

Christy des Heren Liebe groß,
der Eüssert sich seins Vatters schoß,
sein Leichnam willigclich darbot,
Ließ in der weltt zue Pfand.
Er stürzt sich Inn die grueb hinein

des Todes vnd der HöllenPein,
das wir nit Ewigclich
dörfften Leiden nach diser Zeit.
seines Vatters Zoren verSönt,
haylet vnß durch die Sünd verhönt
vnd fiert vns widerumb zue Gott
Inn den Himel mit sich,
gewan den Sig Im streit.

Livius berichtet die Sage vom Opfertod des Marcus Curtius nicht, weil er als historisches Faktum wichtig gewesen wäre; er erzählt vielmehr eine Episode, die als Exempel für die Gesinnung altrömischer Zeit dienen soll. Spreng brauchte in seinem Liede also nicht, um aus der Geschichte eine Geschichte herauszulösen, Fakten zu verkürzen oder gar stärker die Akzente zu verschieben. Er folgt in den ersten zwei Strophen inhaltlich seiner Vorlage. Neben nur geringer Verkürzung findet sich Ausschmückung und stärkere Motivierung, wo es dem Dichter nötig schien: ... *ein Klufft geleich der Höllen schlund. Daraus gieng Lautter dampff vnd Rauch, der Stanckh So vbel gar, das Auch daruon vergifftet wurd der Lufft ... Es fieng ein grosses sterben An.* Durch den von Livius

nicht erwähnten Zusatz, die Einwohner der Stadt seien von üblen Dämpfen bedroht gewesen, gewinnt die Situation an Gefahr: die befreiende Tat wird dringend notwendig. Die Antwort der *weissager, wolten Sie der Plag kumen ab, So mueß sich einer in die Grufft hinunder stürzen, der Lieb truege zue der Stat,* interpretiert den obskuren Spruch, den die *vates* des Livius geben und der dort erst von Marcus Curtius richtig erfaßt wird.

Stollen und Gegenstollen der zweiten Strophe dienen dem Preis des Römerhelden. Während Livius außer jenem kurzen *iuvenem bello egregium* die Tat für Curtius sprechen läßt, bedarf es bei Spreng durchaus der schmückenden Beiworte *Edel, Adelich gemuett, grosse Trew vnd guett.*

Der Abgesang der zweiten Strophe beschreibt nach Livius' Vorgang die Opfertat selbst: Der Jüngling *bald Rüstet sich mit waffen Sehr gewaltigclich, Saß Auff sein pferd geziert vnd Sprenget Inn das Loch hinab.* Bei Livius ist die Tatsache, daß er Waffen und Pferd, kriegerische Attribute, mit in den Tod nimmt, klar begründet. Der Spruch der *vates* hatte das, *quo plurimum populus Romanus posset,* als Opfer gefordert, und Marcus Curtius hatte diese Aussage auf *arma virtusque* bezogen. Da Spreng aber statt des Spruches selbst nur seine Interpretation widergibt, wird jetzt die Angabe, daß der Jüngling sich kriegerisch gerüstet zur Tat begeben habe, zur bloßen Ausschmückung herabgemindert. – Bei der Beschreibung der Opfertat sind jene Begleitumstände beiseitegelassen, die sich auf die römische Religion beziehen: *silentio facto templa deorum immortalium, quae foro imminent, Capitoliumque intuentem et manus nunc in caelum, nunc in patentes terrae hiatus ad deos manes porrigentem, se devovisse.* Das Motiv, daß der opferbereite Jüngling sich und sein Vorhaben heidnischen Göttern weihte, paßte nicht in ein Lied des christlichen Meistergesangs. Doch regte andererseits wahrscheinlich gerade die religiöse Bezogenheit der Marcus Curtius-Gestalt Spreng an, in dem Römer, der sich für die Gesamtheit seines Volkes opfert, ein Symbol für Christus zu sehen.

Die dritte Strophe zeigt eine für Spreng – und wohl für den Meistergesang überhaupt – charakteristische Besonderheit: die Umdeutung der antiken Sage ins Christliche. Es genügt Spreng nicht, die Tat des Marcus Curtius mit der Opfertat Christi zu vergleichen, sondern es heißt: *Hier wird vns Clärlich fürgebildt bey disem Edlen Ritter mildt, welcher So willigclich den Todt Litt für sein Vatterland, Christy des Heren Liebe groß, der ... sein Leichnam willigclich darbot.* Der antike Sagenstoff wird wie ein biblisches Gleichnis ausgedeutet und verliert damit seinen ursprünglichen Aussagegehalt. Die Grube, in die sich Marcus Curtius stürzte, ist Gleichnis für Tod und Pein, die Christus auf sich nahm. Und was in der zweiten Strophe über Curtius lobend ausgesagt wurde, galt, so versteht man nun, nicht eigentlich der Person jenes treuen Römers, sondern wies vordeutend auf den größeren Helden, auf Christus, dessen Verherrlichung das letzte Ziel des Liedes ist.

Die Entstehung des *Heinrich von Ofterdingen*

von

Heinz Ritter (Schaumburg)

Die Vorstudie dieser Arbeit ist in den Einleitungen und Anmerkungen der neuen Auflage von Novalis' *Schriften*[1] verwertet worden. Die Untersuchungen über den Gang zum Kyffhäuser dagegen, über die *Zueignung*, über die Mathildengespräche und über die Bedeutung Julie von Charpentiers für den *Ofterdingen* sind erst nach dem Erscheinen des I. Bandes entstanden.

Die Überlieferung

Novalis' unvollendeter Roman *Heinrich von Ofterdingen* hat hinsichtlich seiner Entstehung manche Rätsel aufgegeben.

Bisher herrschte die Auffassung vor, daß Novalis den Stoff zum *Ofterdingen* im Frühjahr 1799 in den Chroniken des Majors von Funk in Artern gefunden, die Idee zum Roman im Sommer gefaßt hätte; daß er in der zweiten Hälfte des Jahres, vor allem aber in dessen letzten Monaten, bei einem längeren Aufenthalt in Artern den I. Teil größtenteils fertiggestellt, im 1. Vierteljahr 1800 ihn vollendet und abgeschlossen hätte.

Diese vermeintliche Kenntnis der *Ofterdingen*-Entstehung wurde vor allem aus den Biographien von Tieck und Just geschöpft. Tiecks Biographie beruht nun wieder – wie Richard Samuel 1930 entdeckt und später nachgewiesen hat[2] – auf einer Niederschrift von Novalis' Bruder Karl. Die Texte lauten:

Karl v. H.	Tieck[3]
Im Herbst 99 verheiratete sich seine älteste Schwester; nach dieser Heirat mußte er in Geschäften an einem einsamen Orte in der güldenen Aue in Thü-	*Seine ältere Schwester verheiratete sich in diesem Jahre, und die Hochzeit ward auf einem Gut in der Nähe von Jena gefeiert. Nach dieser Vermählung*

[1] Novalis, *Schriften, Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, hrsg. von Paul Kluckhohn (†) und Richard Samuel, 2. Auflage, 4 Bände. I. Band: *Das dichterische Werk*, hrsg. (wie oben) unter Mitarbeit von Heinz Ritter und Gerhard Schulz, Kohlhammer-Verlag, Stuttgart 1960. (Künftig zitiert als Kl./S. Die 1. Auflage wird zitiert als Kl. I–IV.)
Die Novalis-Handschriften befinden sich, wenn nichts anderes vermerkt ist, im Besitz des Freien Deutschen Hochstifts Frankfurt/M. (FDH).

[2] Richard Samuel, *Karl von Hardenbergs Biographie seines Bruders Novalis*, Euphorion 52, 1958, S. 174–182.

[3] Kl. IV, S. 454.

ringen am Fuße des Giffhäuser Berges eine Zeitlang leben, und hier in seiner Einsamkeit wurde der größte Teil des Ofterdingen fertig. Sein Umgang bestand dort nur aus 2 Menschen, der eine war der Schwager von Julien, und der andere ein geistvoller Mann, den er durch den erstern kennen gelernt hatte, und dessen Bibliothek besonders alter Chroniken er schon im Frühjahr den Gedanken zum Ofterdingen verdankte.

hielt sich unser Freund lange an einem einsamen Orte in der güldenen Aue in Thüringen, am Fuße des Kyffhäuserberges auf, und in dieser Einsamkeit wurde ein großer Teil des „Ofterdingen" ausgearbeitet. Er lebte damals vorzüglich in der Gesellschaft von zwei Männern, eines Schwagers seiner Braut, des jetzigen Generals von Thielmann, und des jetzigen Generals von Funk, den er durch jenen hatte kennen lernen. Der Umgang und die Freundschaft dieses letztern war ihm in mehr als einer Hinsicht wert, er konnte die Bibliothek dieses geistvollen Mannes benutzen, in dessen Chroniken er schon im Frühjahr zuerst auf die Sage von Ofterdingen gestoßen war. Durch die treffliche Biographie des Kaisers Friedrich II. von W. von Funk ward er für diesen Regenten begeistert, welchen er in seinem Roman als das Muster eines Königs darstellen wollte.

Die Hochzeit der Schwester Karoline fand am 10. XI. 1799 in Schlöben (unweit Jena) statt, der einsame Ort in der goldenen Aue war Artern. Im Abschnitt vorher sagt Tieck nach dem Bericht über seine erste Begegnung mit Novalis im Juli 1799: *Im Sommer dieses Jahres... war ihm der erste Gedanke zum „Ofterdingen"* entstanden. Die verschiedenen Angaben widersprechen sich nicht, wenn Novalis die Chronik im Juni las. Karl rechnete den Juni, ganz richtig, zum Frühjahr; Tieck, der die Angabe *schon im Frühjahr* übernahm und darunter März-April verstand, machte aus einem Ereignis zwei, indem er hinzufügte, Novalis hätte die Idee im Sommer, womit er den Juni meinte, gefaßt.

Kreisamtmann Just sagt in seiner gleichfalls von Karl v. H. abhängigen Biographie (Kl. IV, S. 432):

> *Einen großen Teil des Winters 1799/1800 verlebte er auf der kursächsischen Saline Artern, und in diesem Städtchen lebten damals zwei Männer, die ihrem Stande Ehre machten: Der Major von Funk und der Rittmeister von Thielmann, beide vom kursächsischen Husarenregiment...*

Nach diesen Berichten hätte also Novalis den Stoff zum *Ofterdingen* im Frühjahr oder Frühsommer 1799 kennen gelernt und zu benutzen sich vorgenommen, im Herbst bzw. im Winter ihn in Artern größtenteils zum Roman verarbeitet.

Gehen wir diesen Angaben genauer nach!

Die Artern-Legende

Über einen Aufenthalt des Novalis in Artern im März bis Mai 1799 ist uns nichts bekannt. Dagegen war er im Juni 1799 einzelne Tage dort, so am 9. VI. als Pate bei von Thielmanns Söhnchen[4]. Dieser Besuch muß ihm die Kenntnis der Ofterdingen-Sage vermittelt, die Idee zum Roman in ihm wachgerufen haben.

Ich höre, Hardenberg kommt zu Weihnachten nach Freiberg, schreibt von Thielmann am 14. XI. 1799 an Julies Schwester Karoline von Charpentier. Daß Novalis diesen Weihnachtsbesuch bei seiner Braut ausgeführt hat, ist höchst wahrscheinlich. Zwischen ihm und der Hochzeit (10. XI.–24. XII.) bleibt also ein Zeitraum von etwa 6 Wochen übrig, in dem Novalis in Artern gewesen sein und dort am *Ofterdingen* gearbeitet haben könnte. Aber bei genauerer Betrachtung schrumpft dieser Zeitraum sehr zusammen. Am 11.–15. XI. war Novalis mit seinen Freunden in Jena und Weimar; am 28. XI. schreibt er ein Gutachten in Dürrenberg (unweit Weißenfels)[5]. Daß er in dieser Zwischenzeit nicht in Artern gewesen sein kann, ergibt sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit aus einer Äußerung von Thielmanns am Schluß des oben erwähnten Briefes vom 14. XI. 1799:

> *Ob ich Hardenberg in Artern sehen werde, welches ich so sehr wünsche, weiß ich noch nicht... Es muß ihm kein sonderliches Vergnügen sein mich zu sehen, denn außerdem würde er es mir geschrieben haben, wenn er dahin ginge.*

Von Thielmann erwartete also, daß sein Schwager Novalis im November nach Artern kommen würde, hatte aber keine Nachricht darüber erhalten. Er legte dies Schweigen als Unfreundlichkeit aus. Der natürlichere Grund wird gewesen sein, daß Novalis im November gar nicht nach Artern kommen wollte.

Ein dem Promemoria Senff (Kl. IV, Nr. 195) beiliegender Briefumschlag mit schwarzem Siegel, der *An den Herrn Lieutenant von Hardenberg in Dresden* gerichtet ist und in einem Text der Innenseite das Datum *Dürrenberg am 12. Dez.* trägt, kann uns nicht helfen. Denn hier handelt es sich um ein Schreiben von der Hand eines Kanzleibeamten, das Novalis sich zu einem Briefumschlag zurechtschnitt und das wahrscheinlich nicht den geringsten Bezug auf ihn hatte, jedenfalls keinen feststellbaren. Aus ihm kann man daher nicht schließen, daß Novalis am 12. XII. in Dürrenberg war und, wie es im Inhalt heißt, *am Sonnabend zu Hause seyn will*. Doch ist das nicht unmöglich.

Einige Aufklärung über den Aufenthalt in Artern gibt uns der Brief an Oppel (Nr. 194). Er ist in Artern selbst geschrieben[6] und zwar, wie die Handschrift deutlich zeigt – altes k, Links-Schluß-s, abgesetzte s, f, charakteri-

[4] Hermann von Petersdorf, *General Joh. Ad. Freiherr von Thielmann*, Leipzig 1894, S. 35 und S. 46. Hier auch später wiedergegebene Bemerkungen, z. B. S. 28 u.

[5] Nicht *21.*, wie gelesen worden ist. Die 8 ist nur verwischt und dadurch einer dicken 1 ähnlich geworden.

[6] (*hier in Artern*)

stische t-Verbindungen[7] – im Dezember, und nicht anfangs, eher Mitte des Monats. Wie der Inhalt zeigt, stammt er aus dem Beginn des Aufenthaltes. Novalis war also um die Mitte des Dezember 1799 in Artern[8], doch höchstens bis kurz vor Weihnachten und im Ganzen sicher nicht länger als 14 Tage. Der Brief gibt aber auch einige Auskunft über die vorangegangene Zeit. Novalis sagt, er sei *durch mannigfaltige kleine Reisen abgehalten worden*, und ferner: *Ich habe mich diese Zeit über mit dem Erdkohlenwesen bekannt zu machen gesucht.* Dies kann sich nicht auf die Saline Artern beziehen, wo von Kohlen nirgends die Rede ist, sondern hängt sicher mit der späteren Bemerkung zusammen: *Neulich habe ich das Wettiner Steinkohlenwerk befahren und mich mit der Gegend etwas bekannt gemacht.* Novalis beschreibt dann diese sehr eingehenden Besichtigungen und Studien genauer[9]. Aber nirgends wird auch nur die geringste Andeutung über einen voraufgegangenen Aufenthalt auf der Saline Artern gemacht. Vielmehr scheint sich aus dem Brief deutlich zu ergeben, daß Novalis jetzt erst seinen beruflichen Aufenthalt in Artern beginnt, wenn er schreibt:

> *Mein Vater hat mir die Etats auf künftiges Jahr fertigen lassen, und hier werd ich den für die Saline Artern ausarbeiten... Hier hab ich mir vorgenommen, das bisher Gesammelte zu ordnen und das hiesige Werk als das interessanteste der mir bekannten genau kennen zu lernen.*

Nehmen wir alles zusammen, so dürfen wir schließen, daß Novalis nicht zwischen dem 11. und 28. XI. 1799 in Artern gewesen sein kann, sondern erst eine ganze Weile nach diesem Zeitpunkt, nachdem er vorher noch in Dürrenberg und Wettin ausgiebig gearbeitet hatte. Im Ganzen wird er nicht mehr als 14 Tage in Artern gewesen sein. Da er aber in dieser Zeit auch noch umfangreiche Studien und Arbeiten vorzunehmen hatte, blieb ihm kaum die Zeit zur Ausarbeitung des größten Teils – oder, wie Tieck vorsichtiger sich ausdrückt, eines großen Teils – des *Ofterdingen*.

[7] Vgl. Heinz Ritter, *Die Datierung der Hymnen an die Nacht*, Euphorion 52, 1958, S. 115ff. und S. 141. Das k ändert sich im Januar 1800, das ck behält seine alte Form bei.

[8] Eine Notiz (Kl. III, S. 329, Nr. 334) *Korrespondenz mit Oppeln* ist nach der Schrift (altes k, Rechts-Schluß-s, nicht abgesetztes s, f, t-Verbindungen) auf 2. Hälfte Oktober 1799 zu datieren. Die ziemlich lange Spanne zwischen Vorhaben und Ausführung begründet Novalis so:

> *Längst hätte ich gern die Freiheit, mich Ihnen schriftlich mitteilen zu dürfen, benutzt, wenn ich nicht zeither durch mannigfaltige kleine Reisen und Beschäftigungen wäre abgehalten worden ... ich hätte gewünscht, Ihnen einige Ideen umständlicher mitteilen zu können, und das Warten auf einen günstigen Zeitpunkt zur Ausführung derselben ließ mich diese Mitteilung hinausschieben.*

[9] Über Wettin und Artern (Wettin ist ca. 50 km von Artern, ca. 80 km von Weißenfels entfernt) finden sich in der Handschrift O (Kl. III, S. 301, Nr. 125 und 126), die sich über längere Zeit hinstreckt und leider völlig falsch gefaltet ist, folgende Notizen:

> (125) *Gebürgsarten vom Steiger Fuchs aus Wettin.*
> (126) *Mägdesprung von Artern aus zu besuchen.*

Die Notiz muß gemacht sein, ehe Novalis nach Artern gekommen war und nachdem er den Steiger Fuchs in Wettin kennen gelernt hatte, oder, falls dieser ihm nur empfohlen worden war, unmittelbar vor dem Wettiner Besuch. Dieser Teil der Handschrift scheint aus dem Anfang Dezember zu stammen. Die Notizen sind möglicherweise in Dürrenberg gemacht.

Nun ließe sich aus der Angabe Justs, Novalis habe einen großen Teil des Winters 1799/1800 auf der Saline Artern zugebracht, schließen, dieser Aufenthalt habe, wenn schon nicht im November/Dezember 1799, so zu Beginn des neuen Jahres stattgefunden. Aber auch das ist kaum der Fall. Am 1. I. 1800 schreibt Novalis an Carlowitz von Weißenfels aus; am 11. I. wird er in Weißenfels vereidigt; in der Mitte des Januar schreibt er den langen Brief Nr. 197 an Oppel und die Bemerkungen zu dem Promemoria des Herrn Bergrat Senfs (Nr. 195)[10], die beide nicht gut in Artern geschrieben sein können (Artern wird neben den andern Salinen erwähnt, aber nicht als Aufenthaltsort des Schreibers charakterisiert wie in Nr. 194: *hier in Artern*); am 30. Januar kommt er von einer längeren Reise nach Freiberg, Dresden und Siebeneichen nach Weißenfels zurück, spricht von *tausend Zerstreuungen und Geschäften*, die ihm einen Besuch in Jena unmöglich machten, nimmt einen mehrtägigen Aufenthalt in Kösen in Aussicht (Nr. 201); am 12. II. schreibt er aus Weißenfels (Nr. 203), am 23. II. (Nr. 206) wahrscheinlich auch aus Weißenfels; am 6. III. aus Dürrenberg, und von *mannigfaltigen Beschäftigungen und Reisen auf die Salinen* in einem unveröffentlichten Brief vom 24. III. an Prof. Werner. In dem Brief an Tieck vom 23. II. sagt er:

> *Wenn Du die mannigfachen Zerstreuungen, Zeitverluste und Geschäfte meines Berufes kenntest, würdest Du mir ein gutes Lob erteilen, daß ich soviel nebenbei gemacht* (Nr. 206).

Nirgends also ist hier Raum für den längeren, ruhigen und beschaulichen Aufenthalt in der Einsamkeit am Fuße des Kyffhäuser, von dem die Berichte Karls von Hardenberg, Tiecks und Justs ein fast behagliches Bild geben. Nicht einmal die Angabe über Novalis' Umgang mit Funk und Thielmann in Artern ist einwandfrei, denn Thielmann lebte damals nicht mehr wie im Frühjahr 1799 in Artern, sondern in Wiehe, 16 km entfernt.

Die Mitteilungen Karls von Hardenberg und die auf ihnen beruhenden ähnlich lautenden von Tieck und Just sind also nicht richtig; das wird sich im folgenden noch deutlicher erweisen. Wie ist es möglich, daß sie sich geirrt haben?

Novalis' Leben und Schaffen war sehr vielseitig: Reisen und Salinenarbeiten einerseits, Fragmente, Romane, Lieder, Kritiken andrerseits, so daß selbst Karl das kaum überblicken konnte. Auf Karl aber fußt Tieck (1815) in den meisten seiner Angaben, und auch Just (1805) scheint von ihm abhängig zu sein.

Die Entstehung des größten Teils des Ofterdingen in der beschaulichen Ruhe der Saline Artern am Kyffhäuser im Herbst oder Winter 1799/1800 ist eine Legende. Doch hat sie einen wahren Kern.

[10] Beide Dokumente sind wegen des in ihnen sich vollziehenden Übergangs vom alten zum neuen k in den Januar zu datieren; das Promemoria noch im Besonderen deshalb, weil es sich auf das am 31. XII. 1800 zu Ende gehende Jahrhundert bezieht (s. Heinz Ritter: *Die Datierung der Hymnen an die Nacht*, S. 116, Anm. 11).

Das Entwurfblatt und die Märchennotizen

Manuskripte mit eigentlichen Vorarbeiten zum *Ofterdingen* I fehlen fast ganz. Um so bedeutsamer ist deshalb das von Paul Kluckhohn in der letzten Arbeit seines Lebens veröffentlichte Blatt Nr. 9618, das viele erste Notizen zum *Ofterdingen* I enthält[11].

Auf diesem 'Entwurfblatt', wie ich es künftig nennen möchte, finden sich Entwurf-Notizen für die *Ofterdingen*-Kapitel 3–9, also für alle Kapitel des I. Teils mit Ausnahme der beiden ersten. Sie zeigen, daß diese Kapitel damals noch nicht geschrieben, viele noch gar nicht entworfen gewesen sein können. Alles ist hier noch ungegliedert, allgemeine Bemerkungen und inhaltliche Entwürfe stehen in willkürlicher Reihenfolge untereinander, und I. und II. Teil sind noch ungetrennt. Manches steht noch dabei, was später in den Roman gar nicht aufgenommen wurde und auch in den II. Teil nicht mehr aufgenommen werden sollte, wie eine Geschichte von den drei Söhnen des Zauberers. Im einzelnen findet sich folgendes:

Die das ganze 3. Kapitel füllende Erzählung vom König von Atlantis ist zusammengefaßt in der kurzen Notiz auf der zweiten Seite (b) 2:

> *Ein Dichter verliebt sich in eine Prinzessin – flieht mit ihr – Der Vater, ein Dichterfreund, versöhnt sich mit ihm durch eine schöne Romanze.*

Dieser Entwurf beweist, daß vom 3. Kapitel noch nicht ein Wort geschrieben gewesen sein konnte.

Auf das 4. Kapitel dürften sich die Notizen [3] und [4] auf der ersten Seite des Blattes beziehen:

> *Karacteristische Züge des Kriegs – des Seelebens.*
> *Kreutzzüge.*

In diesem Kapitel besuchen die Reisenden nämlich auf einem Schloß einen alten Kriegsmann, *der außer dem Kriegsgetümmel und der Jagd keinen anderen Zeitvertreib kannte als den gefüllten Becher.* An seiner geselligen Tafel wird nur über Krieg, Seefahrt, Morgenland, Kreuzzüge gesprochen und ein Kreuzlied gesungen. All dies war damals noch nicht vorhanden.

Das sehr lange 5. Kapitel des *Ofterdingen* gliedert sich in zwei Unterteile. Der erste dieser Unterteile enthält die Gespräche mit dem Bergmann über den Bergbau, der zweite den Besuch in der Höhle des Grafen von Hohenzollern, der sich insbesondere den alten Zeiten und der Geschichte verbunden fühlt. Hierauf beziehen sich offenbar die Bemerkungen [6]:

> *Die alten Zeiten. Astrologie. Arzneykunst. Alchymie.*
> *Das Gedächtnis. Von der Nothwendigkeit in der Welt – Hast* [nicht „Last"]
> *eine Krone zu erwerben*

[11] Paul Kluckhohn, *Neue Funde zu Friedrich von Hardenbergs (Novalis) Arbeit am „Heinrich von Ofterdingen"*, DVjS 32, 1958, Heft 3. Die Notizen sind jetzt neu abgedruckt in Kl./S., S. 335–8.

Ihr seid beinahe verkehrte Astrologen sagt der Einsiedler zu dem Bergmann und verbreitet sich dann über den Zusammenhang zwischen Gesteinen und Gestirnen.

Nimmt dies alles Bezug auf den zweiten Unterteil des 5. Kapitels, so findet sich über den ersten Unterteil nichts. Hieraus möchte man schließen, daß die Gespräche mit dem Bergmann über den Bergbau schon entworfen oder ausgeführt waren. Diese Annahme liegt auch deshalb besonders nahe, weil der Bergbau Novalis' eigentlichstes Studiengebiet war und er sich unmittelbar vor dem Aufenthalt in Artern im Dezember 1799 ganz besonders mit dem Bergbau beschäftigt, grade eben auch das Wettiner Steinkohlenbergwerk befahren hatte. Wenn irgend etwas, so kann er diese Bergmanns-Gespräche in Artern geschrieben haben.

Dem 6. Kapitel gehört die [9.] Notiz zu: *Heinrichs Großvater ist ein tiefer Mann. — Er trifft Clingsohr bei ihm. Abendgespräche.* Diese Bemerkung betrifft die erste Begegnung Heinrichs mit Klingsohr und zeigt, daß auch dieses Kapitel selbst in den Grundzügen noch nicht gestaltet gewesen sein kann.

Zum 6. Kapitel gehört auch die im Entwurfblatt vorausgehende Betrachtung [8] über Eigenschaften und Umstände des Dichter-Menschen. Sie wird im Anfang dieses Kapitels breit ausgeführt und auf Heinrich angewandt.

In dem sehr kurzen 7. und 8. Kapitel setzen sich die Gespräche über die Poesie (und die Liebe) fort. Hier findet sich auch die Deutung für die seltsame Notiz [7]:

Man kann die Poesie nicht gering genug schätzen.

Klingsohr sagt nämlich: *Die Poesie ... ist gar nichts Besonderes. Es ist die eigentümliche Handlungsweise des menschlichen Geistes.* Und in bezug auf *jenes überfließende Gefühl einer unbegreiflichen, überschwenglichen Herrlichkeit*, als welches die Poesie oft angesehen wird, sagt er:

> *Man kann nicht schnell genug sich aus der süßen Betäubung reißen, die es hinterläßt, und zu einer regelmäßigen und mühsamen Beschäftigung zurückkehren.* (Kl. I, S. 186).

Der Entwurf zum 9. Kapitel, zu Klingsohrs *Märchen*, steht am Schluß der ganzen Handschrift unter der Überschrift *Märchen*:

Märchen.

Das Meer. Das Reich der Sterne — Zerstreute Tropfen —
Das Nordlicht — Das Land der Wolken — Das Echo.
Der verwandelte Münster — verwandelt sich in einen Garten.
Der Phönix. Die Sphinx. Die Träume — und
(Anspielungen auf Elektricität, Magnetism und Galvanism.)
die Wiege. Dunkle Beziehungen auf den Kampf der Vernunft — des Verstandes — der Fantasie, des Gedächtnisses und des Herzens.
Ein Mädchen stirbt einen schmerzhaften Tod.

Dies ist Klingsohrs *Märchen* im Urzustand. Es ist noch keine Handlung umrissen, nur die Themen sind angeschlagen, die Mitspieler aufgeführt, aber die Hauptperson, die Liebe, und die zweite Hauptperson, die Fabel, fehlt. Welches Mädchen stirbt, ist noch nicht entschieden. In diesem Stadium kann noch kein Wort des endgültigen *Märchens* gestaltet gewesen sein.

So ist es mit den meisten Notizen dieses Entwurfblattes. Es sind lose Skizzen für das 3.–9. Kapitel des *Ofterdingen* I samt einigen Ausblicken auf den II. Teil, der aber noch gar nicht als gesondert erfaßt ist: *Der Kayserliche Hof, Gesinnungen eines Fürsten* (in [2]); *Die Musik, das Reich der Todten* (in [6]); darüber hinaus Bemerkungen, die sich auf Form und Inhalt des Ganzen beziehen: *Glanz, Duft, Farben, und Trockenheit – Ordnung – Köstliche Seltenheiten – Reitzende Figuren* (in [2]). Die Erzählung mit dem verlorenen Schlüssel wird erst später für den Schluß des II. Teils vorgesehen (6). Alles ist noch in ungestalteter Gärung.

So ergibt sich, daß zur Zeit der Niederschrift des Entwurfblattes das 3.–9. Kapitel des *Ofterdingen* I noch nicht geschrieben war, abgesehen wahrscheinlich von den Bergmannserzählungen im 5. Kapitel.

Nun läßt sich das Entwurfblatt auf Grund der Schrift sehr genau datieren. Es zeigt nämlich – wie auch andere Schriftstücke dieser Zeit – den Übergang vom alten zum neuen k. Dieser Übergang vollzieht sich zwischen den Briefen vom 1. I. und 31. I. 1800, und zwar nicht plötzlich, sondern mit einer gewissen Periode des Schwankens und sicher in einigem Abstand von den genannten Daten. Wir werden diese Zeit einigermaßen sicher im mittleren Januar-Drittel ansetzen.

Die erste Seite des Entwurfblattes enthält noch durchweg das alte k, nur in einzelnen Fällen durch einen zusätzlichen Haken ins neue verbessert; die zweite Seite enthält, bis auf ein altes und ein Übergangs-k, das neue. Beide Seiten liegen, wie die t-Verbindungen zeigen, zeitlich dicht beisammen. Das Entwurfblatt ist also im Januar 1800 entstanden. Kluckhohn, dem ich meine Entdeckung vom k-Wechsel zwar mitgeteilt hatte, der aber keine Möglichkeit gehabt hatte, sie auf ihre Richtigkeit zu prüfen, und daher nur auf das Havensteinsche st angewiesen war, das als frühesten Zeitpunkt den Januar-Februar 1799 festlegte, hat das Entwurfblatt „nicht früher als Sommer 1799“ angesetzt. Die Entstehung im Januar 1800 ist aber sicher[12].

[12] Vielleicht enthält das Entwurfblatt nicht einmal die frühesten Notizen zum *Märchen*. Kl. III, S. 297 (Neue Aufl. I, S. 433 f.) enthält eine Anzahl von Überschriften zu sogenannten Paramythien, kleinen mythischen Erzählungen also, und zwar die folgenden:

(1) *Die Früchte des Paradieses.*
(2) *Die Entstehung der Geschlechter.*
(3) *Der Streit der vier Elemente.*
(4) *Die Entstehung des Magnets.*
(5) *Frucht und Blüte.*
(6) *Die Entstehung der Flüsse.*
(7) *Die vier Jahreszeiten.*

Ein zweites Blatt Märchennotizen (Kl./S., S. 338f.), gleichfalls im FDH, enthält nur Notizen zum *Märchen*. Dies Blatt schreibt nur das neue k bis auf ein wahrscheinlich verbessertes. Es ist später als das Entwurfblatt, aber nur wenig, vielleicht nur Tage. Ziemlich sicher fällt es noch in den Januar 1800, da es fast genau die gleichen t-Verbindungen hat wie das Entwurfblatt. Auch inhaltlich schließt es sich unmittelbar an dieses an. Die Stichworte des *Märchen*entwurfs werden in den *Märchen*notizen aufgegriffen. Ich setze die ersten *Märchen*notizen neben die entsprechenden des Entwurfblattes:

Entwurfblatt:	Märchennotizen:
Die Träume — und die Wiege	1. *Die Liebe in der Wiege — die Träume*
Dunkle Beziehungen auf den Kampf der Vernunft — des Verstandes — der Fantasie — des Gedächtnisses und des Herzens.	2. *Vernunft — Fantasie. Verstand. Gedächtnis. Herz*
Das Meer.	3. *Der Held zersplittert sein Schwert u. wirft es übers Meer.*
Anspielungen auf Elektricität, Magnetism u. Galvanism	4. *Sprache durch Metalleitungen*
Das Land der Wolken.	5. *Verwandlung der Erde — Das Land der Wolken*
Die Sphinx	6. *Das Land der Parzen — Die schwarze Sonne. Die Sphinx vor der Grotte der Parzen.*
	7. *Die Fabel, die Schwester der Liebe*
	8. *Die Fabel geht durch das Land der Wolken nach der Pole Wohnung.*
Das Reich der Sterne	9. *Ende. Das Land der Wolken und der Mond. Die Gestirne bilden einen Ring um die neue Erde.*

Die Zeilen 1–6 und 9 der *Märchen*notizen greifen also unmittelbar auf die Themen des Entwurfblattes zurück und erweitern sie. Aber diesmal tritt gleich mit

(8) *Das Licht.*
(9) *Die Sterne.*
(10) *Die Wolken.*
(12) *Die Entstehung der Welt, eine Mysterie der Liebe.*

Es mag durchaus sein, daß Novalis hier zuerst an selbständige kleine Mythenerzählungen gedacht hat. Es ist aber auch möglich, daß die gemeinsame Idee, aus der sie hervorgingen, deutlicher ins Bewußtsein trat und den Keim des *Märchens* entwickelte.
Denn mit dem Licht und den Sternen beginnt das *Märchen*, das Land der Wolken spielt eine Rolle darin, die Entstehung des Magnets wird darin nachvollzogen, und die — wenn nicht Entstehung, so doch — Verwandlung der Welt durch eine Mysterie der Liebe ist das Thema des Ganzen. Die *Vermählung der Jahreszeiten* sollte den ganzen Roman abschließen.
Das Blatt A, auf dem diese Notizen stehen, ist nach seiner Schrift in den Dezember 1799 zu datieren.

dem ersten Schriftzug als Hauptperson *Die Liebe* in den Entwurf ein, und in der 7. Zeile wird ihr als zweite Hauptperson zugefügt *Die Fabel, die Schwester der Liebe.*

Sind nun diese *Märchen*notizen, wie die Schrift ausweist und wie der unmittelbare Anschluß an das Entwurfblatt vermuten läßt, noch im Januar 1800 geschrieben, so ist allerdings anzunehmen, daß das *Märchen* gleich anschließend gestaltet wurde, nicht erst als Letztes am Ende des I. Teils unmittelbar vor dem (ca.) 2. IV. 1800. Diese Annahme wird bestätigt durch die Äußerung im Brief an Tieck vom 23. II. 1800 (Nr. 206): *Sollt ich Dich bald sehn, so bring ich eine Erzählung und ein Märchen aus meinem Roman zur Probe mit.* Mit der *Erzählung* kann nur die des 3. Kapitels vom König von Atlantis und dem jungen Dichter gemeint sein, mit dem *Märchen* nur Klingsohrs *Märchen* im 9. Kapitel; denn die Geschichte von Arion konnte Novalis seinem Freund nicht gut als Probe seines Schaffens vorlegen, da sie keine eigene Erfindung war; und andere geschlossene Erzählungen und Märchen enthält der *Ofterdingen* I nicht. Es bleibt also nur der Schluß, daß das Klingsohr-*Märchen* vor dem 23. II. 1800 bereits fertig war.

Das Wachsen des Romans

Das Wachsen des *Ofterdingen* läßt sich aber auch auf andere Weise noch verfolgen.

Am 31. I. 1800 schreibt Novalis zum ersten Mal über den *Ofterdingen* an Friedrich Schlegel (Kl. IV, Nr. 201):

> *Das Neueste von mir ist ein bald fertiger Roman – Heinrich von Afterdingen. Wenn nicht alles entgegen ist, so kommt er zu Ostern.*

Hiermit meint Novalis damals noch den ganzen Roman und unterscheidet noch nicht die beiden Teile. Aber am 23. II. 1800, also gute 3 Wochen später, kann er an Tieck melden (Nr. 206):

> *Mein Roman ist im vollen Gange. 12 gedruckte Bogen sind ohngefähr fertig. Der ganze Plan ruht ziemlich ausgeführt in meinem Kopfe. Es werden zwei Bände werden – der erste ist in 3 Wochen hoffentlich fertig. Er enthält die Andeutungen und das Fußgestell des zweiten Teils.*

Am 5. April 1800 schreibt Novalis dann an Friedrich Schlegel (Nr. 208):

> *... erst seit einigen Tagen hab ich den ersten Teil meines Romans zu Ende bringen können. ... Er wird gedruckt ohngefähr 20–22 Bogen stark werden.*

Mit den 22 Bogen hat es Novalis, wenn man die Ausgabe von 1802 zu Grunde legt, fast genau getroffen. Nun läßt sich folgende verhältnismäßig einfache Rechnung aufstellen: Wenn Teil I des Romans ca. 20–22 Bogen ausmacht –

Die Rechnung kann nur ungefähr sein, daher kommt es auf die Differenz von 2 Bogen nicht so genau an – so entsprechen diese den 123 Seiten bei der Kluckhohnschen Ausgabe. Ein Bogen von Novalis' Rechnung entspricht also $5^1/_2$–6 Seiten Kluckhohntext.

Waren am 23. II. 1800 ca. 12 Bogen fertig, so waren das ca. 66–72 Seiten Kluckhohntext. Das wären grade die ersten fünf Kapitel (70 S.). Da wir aber zu dieser Zeit das *Märchen* mit seinen 25 Seiten schon als vollendet ansehen müssen, bleiben für die übrigen Kapitel nur 41–47 Seiten übrig. Das entspräche sehr gut Kapitel 1–4 (44 S.). Dann bleibt allerdings kein Raum mehr für die Bergmannsgespräche im 5. Kapitel. Halten wir die frühere Meinung fest, daß die Bergmannsgespräche schon bestanden haben müssen, weil sie auf dem Entwurfblatt, so nahe sie Novalis auch liegen mußten, gar nicht mehr erwähnt werden, so gehen nochmals 11 Seiten ab, und es bleiben nur noch 30–36 Seiten übrig. Das würde den Kapiteln 1–3 (34 S.) entsprechen. So wären am 23. II. 1800 vom *Ofterdingen* fertig gewesen:

a)	Kapitel 1 =	Traum von der blauen Blume	8 Seiten
	Kapitel 2 =	Ahnungen, Gespräche, Arionsage	10 Seiten
	Kapitel 3 =	Erzählung vom König von Atlantis	16 Seiten
b)	Kapitel 5	erster Teil: Bergmannsgespräche	11 Seiten
c)	Kapitel 9 =	Klingsohrs *Märchen*	25 Seiten
		Insgesamt	70 Seiten

In jedem Fall handelt es sich um etwa 70 Kluckhohnseiten, die am 23. II. 1800 fertig vorlagen. Für die übrigen 53 Seiten (= 9–10 Bogen) hat Novalis etwa 38 Tage gebraucht (einige Tage vor dem 5. IV., also etwa am 2. IV. 1800, war das Manuskript fertig). Rechnen wir nun – nur über den Daumen peilend – im gleichen Tempo zurück, so kommen wir, wieder 38 Tage früher, auf den 16. Januar 1800. Damals wären dann von den 70 Seiten erst ca. 17 fertig gewesen, also ungefähr die ersten beiden Kapitel. Hat sich das Tempo gegen das Ende zu gesteigert, so waren es entsprechend mehr.

Mit dieser Rechnung kommen wir zu dem gleichen Ergebnis, das uns die Datierung des Entwurfblattes schon gegeben hatte: In der späten Mitte des Januar 1800 sind nur die beiden ersten Kapitel des *Ofterdingen* vollendet und außer ihnen wahrscheinlich noch die Bergmannsgespräche des 5. Kapitels, die im Entwurfblatt nicht erwähnt sind. Dagegen ist der Plan des Ganzen noch nicht fertig.

Der Gang zum Kyffhäuser

Die Ausarbeitung des größten oder auch nur eines großen Teiles des *Ofterdingen* im Herbst 1799 in Artern ist also ausgeschlossen. Deshalb hatte ich diese Überlieferung eine Legende genannt. Der wahre Kern dieser Legende ist

wahrscheinlich der, daß Novalis, als er nach der Besichtigung des Wettiner Steinkohlenwerks Mitte Dezember 1799 nach Artern kam, hier die ersten Aufzeichnungen zum *Ofterdingen* machte; die Bergmannsgespräche vielleicht zunächst noch ohne Beziehung zu dem Roman, etwas später die beiden ersten Kapitel.

Der eigentliche Impuls zum *Ofterdingen* ist aber bisher noch nicht sichtbar geworden. Wir wissen, daß es für die *Hymnen an die Nacht* ein Quellerlebnis gegeben hat, das im Tagebuch vom 23. V. 1797 seinen Niederschlag fand. Für die *Geistlichen Lieder* habe ich ein entsprechendes Erlebnis beim Besuch von Sophiens Grab in der Karwoche 1799 wahrscheinlich gemacht[13], dem unmittelbar das IV. GL entsprang mit den Zeilen: *Wen ich sah und wen an seiner Hand erblickte, frage keiner! Ewig werd ich dies nur sehn!* Vielleicht verhilft die Arternlegende dazu, ein solches Quellerlebnis auch für den *Ofterdingen* sichtbar zu machen.

Unter den ganz unbestimmten Landschaftsschilderungen des Romans, die uns kaum ahnen lassen, wo wir uns jeweils befinden, hebt sich eine durch ihren scharfgeschnittenen Stil und durch ihre klaren, präzisen Angaben vollkommen heraus. Heinrichs Vater gibt sie im 1. Kapitel als Teil seines langen, schicksalhaften Traumes. Aber eben dieser Teil ist gar nicht traumhaft, sondern fast nüchtern wie ein Erlebnisbericht. Dort heißt es:

> *Ich ging nach dem Harze mit überaus schnellen Schritten, und wohl war mir, als sei es zur Hochzeit. Ich hielt mich nicht auf dem Weg, sondern immer feldein durch Tal und Wald, und bald kam ich an einen hohen Berg. Als ich oben war, sah ich die Goldne Aue vor mir, und überschaute Thüringen weit und breit, also daß kein Berg in der Nähe umher mir die Aussicht wehrte. Gegenüber lag der Harz mit seinen dunklen Bergen, und ich sah unzählige Schlösser, Klöster und Ortschaften. Wie mir nun da recht wohl innerlich ward...*

Hier sind in sieben Zeilen der Harz, die Goldene Aue und Thüringen genannt und der Kyffhäuser ist deutlich beschrieben, ohne daß all dies für den Zusammenhang der Erzählung die geringste Bedeutung hätte; denn der Träumer ist eben aus dem Tore seiner Vaterstadt herausgewandert, also aus Eisenach, und nach dem Sprunge zum Kyffhäuser und dem Gang durch Höhlen und Schächte hat er sein entscheidendes Erlebnis in einer ganz anderen Landschaft. Aber dies ist die Landschaft von Artern, und diesen Gang von Artern herauf querfeld- und waldein zu dem die ganze Gegend beherrschenden Kyffhäuser hinauf hat Novalis gewiß gemacht, und hier auf der Höhe des sagenschwangeren Berges und beim Umblick wird er in einer ahnenden Überschau den ganzen Plan seines Romans erfaßt haben. *Wie mir nun da recht wohl inner*

[13] Heinz Ritter, *Die Geistlichen Lieder des Novalis*, Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft Band IV, Stuttgart 1960, S. 317. Vgl. zum Folgenden auch Ewald Engelhardt, *Der Ursprung des Symbols der Romantik*, in: Aratora, 15. u. 16. Jg., Artern 1925, S. 59ff.

ch ward... Dieser Satz, für den träumenden Vater wieder ganz ohne Bedeuung, scheint mir der Ausdruck der inneren Weitung zu sein, die der Intuition orausgeht und sie begleitet. Dann folgt die Wendung zum Inneren, zur Sage, um Sinnbild, und alles wird immer mehr Gleichnis. Die Erzählungen des Bergmanns entstanden vorher, wohl nur kurz vorher; aber sie sind nur erst oetische Schilderung früherer und kürzlicher Bergwerkserlebnisse, in ihnen ammt noch nicht der Funke der Eingebung, aus ihnen erwächst noch nicht ie innere Schau. Das geschieht erst, nach dem Umblick vom Berg und dem ang in die Höhle, im 1. Kapitel, im Traum von der blauen Blume.

Karl von Hardenberg, Tieck und Just haben sich über Zeit und Art der *fterdingen*-Entstehung entscheidend geirrt; Artern haben sie richtig genannt. rtern ist der Ursprungsort des *Ofterdingen*. Aber es ist vor allem der Ort des rsten Impulses gewesen. Hier und auf dem zugehörigen Kyffhäuser sind Idee nd Plan der Dichtung entstanden, und Artern sah wohl auch die Entstehung es entscheidenden 1. Kapitels mit der Vorschau und dem Traum von der lauen Blume, die dem ganzen Werk Farbe, Thema und Umriß gab. Das 2. apitel ist vor Mitte Januar 1800 beendet. Die ganze Konzeption liegt weit äter, als man bisher angenommen hatte. Im besonderen sind die Erzählung on dem Sänger und der Tochter des Königs von Atlantis in Kapitel 3 sowie lingsohrs *Märchen* (Kapitel 9) nicht nur nicht schon in der Freiberger Zeit ntstanden[14], und man kann sie also nicht „Werke des Lehrlings" nennen[15], ndern sie sind nicht einmal schon 1799 entstanden, vielmehr erst 1800. *einrich von Ofterdingen* I ist in $3^1/_2$ Monaten vom Entwurf zur Vollendung gediehen. Das paßt durchaus zu unsrer Kenntnis von Novalis' schneller Arbeitsweise.

Wenn Klingsohr vor der Erzählung des *Märchens* sagt, er hätte es *noch in emlich jungen Jahren* gemacht, *wovon es auch noch deutliche Spuren an sich* age, so ist das kein Beweis für ein früheres Entstehen. Novalis war selbst, s er das Märchen schrieb, noch *in ziemlich jungen Jahren* und war sich mancher Unvollkommenheiten bewußt[16]. Diese Einschränkung ist eher in dem inn zu verstehen, daß Novalis dieses von ihm als unvollkommen empfundene *lärchen* dem reifen Meister Klingsohr nur dann zueignen konnte, wenn er es dessen Jugendjahre verlegte.

Klingsohrs *Märchen* ist, wie aus den schnell aufeinanderfolgenden Entwürfen nd aus dem Brief an Tieck erschlossen werden kann, erst um Mitte Januar 800 entworfen worden und vor dem 23. II. 1800 schon fertig gewesen. Es ge-

Kl. I, Einl. S. 53 ff.; übernommen in KL./S., S. 42 f., aber eingeschränkt auf Grund dieser Neudatierungen.

Friedrich Hiebel, *Novalis, der Dichter der blauen Blume*, München 1951, S. 114, 117, 122.

Brief an Tieck vom 23. II. 1800 (Nr. 206) und an Fr. Schlegel vom 18. VI. 1800 (Nr. 214): *Deinen Tadel fühl ich völlig — diese Ungeschicklichkeit in den Übergängen, diese Schwerfälligkeit in der Behandlung des wandelnden und bewegten Lebens ist meine Hauptschwierigkeit. Geschmeidige Prosa ist mein frommer Wunsch.*

hörte mit zu den 12 Bogen, die damals schon ausgearbeitet waren. Die Kapitel 5–8 aber, oder wahrscheinlicher 4–8 ohne die Bergmannsgespräche, sind nach dem 23. II. 1800 entstanden.

Der Ursprung der *Ofterdingen*-Konzeption in der Landschaft von Artern erweist sich einmal durch die ausdrückliche, sonst durch nichts Entscheidendes gerechtfertigte Überlieferung, zweitens durch die realistische Heraushebung grade dieser Landschaft in der Traumschilderung des Vaters, durch diese Schilderung selbst mit ihrem Erlebnis der inneren Weitung, durch das Herausfallen dieser Stelle im Stil und durch ihr Herausfallen aus dem Zusammenhang. All das läßt darauf schließen, daß dieses Stück einen Vorgang abschildert, der für die Dichtung von entscheidender Bedeutung war. Am Schluß des *Ofterdingen* II sollte der Kyffhäuser dann in der *Verklärung* eine besondere Rolle spielen.

Natürlich wäre es auch denkbar, daß Novalis den entscheidenden Gang zum Kyffhäuser schon im Sommer gemacht hätte. Aber wahrscheinlich ist das nicht. Die neuen Datierungen zeigen immer mehr, daß alles bei Novalis epochenweise entstand, in Stößen gleichsam, und sich nicht über lange Zeiten hinzog[17].

Ofterdingen-Lieder

Von den Liedern des I. Teils des *Ofterdingen* liegen uns nur zwei handschriftlich vor: Schwanings Mädchenlied und Klingsohrs Weinlied. Sie stehen zusammen mit den *Geistlichen Liedern* X und XV auf einem Doppelblatt[18], stellen Urschriften dar mit vielen Verbesserungen und sind der Schrift nach auf Ende März zu datieren. Sie sind also im Zuge der Fertigstellung der letzten Kapitel geschrieben.

Auf einige frühere Lieder weist der Brief an Tieck vom 23. II. 1800 hin: *Es sind einige Lieder darin von meiner Art. Ich gefalle mir sehr in der eigentlichen Romanze.* Was Novalis hiermit meint, erfahren wir aus einer Notiz, die unmittelbar nach dem Datum 1. Febr. 1800 steht (Kl. III, S. 313, Nr. 225): *Die Gitarre, oder Reliquien romantischer Zeit. Eine Sammlung Romanzen von Novalis.* Es sind also romantische Lieder zur Gitarre oder zur Laute damit gemeint, im besonderen bezogen, wie Klingsohr (Kl./S. S. 283) erläutert, auf *Das Land der Poesie, das romantische Morgenland.* Hierzu passen recht genau die zur Laute gesungenen Lieder des 3. und 4. Kapitels:

Kap. 3	Kap. 4
Der Sänger geht auf rauhen Pfaden	*Das Grab steht unter wilden Heiden*
Der Sänger fährt aus schönen Träumen	*Bricht das matte Herz noch immer*

[17] Die *Hymnen an die Nacht* sind in drei Stößen entstanden, aber sie beschäftigten ihn jeweils nicht über eine lange Zeit hin.

[18] Im Besitz von Dr. Martin Bodmer Coligny bei Zürich.

Man muß daraus aber nicht notwendig schließen, daß am 23. II. 1800 auch Kapitel 4 schon weitgehend ausgeführt war. Wahrscheinlich arbeitete Novalis damals am 4. Kapitel.

Zu den Gedichten des 3. Kapitels, die damals schon fertig waren, muß auch das schöne Gedicht vom Karfunkelstein gerechnet werden, in dem der rote Stein mit dem Herzen des Jünglings verglichen wird, darin das Bild der Prinzessin ruht. Wie der Stein den Glanz des Lichtes empfängt, so hofft der Jüngling das Herz des in seinem Herzen lebenden Bildes, das Herz der Prinzessin zu gewinnen. Dies Gedicht ist so verwoben in den Gang der Erzählung, daß diese nicht ohne es entstanden sein kann. Wahrscheinlich wurde es im Zuge der Fertigstellung des 3. Kapitels geschrieben.

Nun bleiben die Lieder des 5. Kapitels übrig, die Bergmannslieder und das Lied des Einsiedlers. Dieses letztere ist fast als Geistliches Lied zu werten und hat Ähnlichkeit mit dem V. GL und dem XV. GL:

Lied des Einsiedlers:

Eingewiegt in selges Schauen
Ängstigt mein Gemüt kein Schmerz.
O! Die Königin der Frauen
Gibt mir ihr getreues Herz

V. Gl:

Selig wie ein Himmelsknabe
Der der Jungfrau Schleier hält.
Hingesenkt in Schauen
Kann mir vor dem Irdischen nicht grauen.

XV. GL

Ich sehe dich in tausend Bildern
Maria, lieblich ausgedrückt,
Doch keins von allen kann dich schildern,
Wie meine Seele dich erblickt.

Jedesmal die Versenkung in Schauen vor der Jungfrau, wie ähnlich auch im *Lied der Toten*:

Tiefgerührt von heilger Güte
Und versenkt in selges Schauen...

Aber das ist kein Zeitbeweis. Nichts spricht jedenfalls dagegen, auch die Geburt dieses Liedes im Fortgang der Gestaltung des Romans anzunehmen.

Das ist bei den beiden Bergmannsliedern nicht so sicher. Diese Gedichte:

Der ist der Herr der Erde und
Ich kenne wo ein festes Schloß,

von denen das eine den Bergmann, das andre das Gold besingt, haben keinen notwendigen Zusammenhang mit dem Text. Mitten in das Gespräch mit dem alten Bergmann (5. Kapitel) hinein fällt Heinrich mit der Frage: *Es fehlt euch gewiß nicht an ermunternden Liedern*, und nachdem die Lieder gesungen sind, geht die Handlung ohne Bezug auf sie weiter. Andrerseits führen die Lieder

ihr Thema so konsequent durch wie Klingsohr das Thema vom Wein, konzentrierte Meditationen, und die Lieder könnten durchaus im Februar/März 1800 entstanden sein. Beides würde zu unserer früheren Vermutung stimmen, daß die Bergmannsgespräche vor allen anderen Partien des *Ofterdingen* entstanden sind. Die Lieder wurden dann später eingefügt.

Das *Lied der Toten*

Das *Lied der Toten* findet sich in Novalis' Papieren nur einmal genannt, und nicht im Zusammenhang mit dem *Ofterdingen*. Die Stelle steht Kl. III, S. 333, Nr. 368 und ist in der alten wie in der neuen Ausgabe auch als Paralipomenon zum *Ofterdingen* abgedruckt. Zur Zeit des Neudrucks war die Handschrift noch nicht zugänglich. Inzwischen konnte sie eingesehen werden. Sie hat das alte k, das abgesetzte s, f und das rechtsgeschwungene Schluß-s, stammt also aus dem Jahre 1799 und zwar spätestens aus dem November und liegt somit wesentlich früher als das Entwurfblatt in einer Zeit, als von einem Plan des *Ofterdingen* noch nicht gesprochen werden konnte. Auch weist der Inhalt die Handschrift zweifellos zu den *Lehrlingen von Sais*:

> *Jesus der Held. Sehnsucht nach dem heiligen Grabe. Kreuzlied. Nonnen- und Mönchslied. Der Anachoret. Die Weinende. Der Suchende. Das Gebet. Sehnsucht nach der Jungfrau. Die ewge Lampe. Sein Leiden. Jesus in Sais. Das Lied der Toten.*

Bei manchen dieser Notizen möchte man an das 4. Kapitel des *Ofterdingen* denken: *Sehnsucht nach dem heiligen Grabe – Kreuzlied – Die Weinende* würde gut dazu passen, und das *Lied der Toten* scheint außerdem Beziehungen zu den Notizen über den zweiten Teil des *Ofterdingen* zu haben. Wahrscheinlich aber war alles ursprünglich doch für die *Lehrlinge von Sais* gedacht, nur wurde manches später hinübergezogen in den mächtig sich auswachsenden neuen Roman. Tieck hat in seinem Nachwort und seiner Fortsetzung des *Ofterdingen* wohl diese Notiz mit den Notizen der „Berliner Papiere“[19] kombiniert und das *Lied der Toten* deshalb für den *Ofterdingen* II mit Beschlag belegt. Tatsächlich findet sich in den „Berliner Papieren“ eine merkwürdige Steigerung des Klostermotivs, und seine Verschmelzung mit dem Motiv des *Liedes der Toten* vollzieht sich gleichsam vor unseren Augen:

1) *Ein Kloster, höchst wunderbar, wie ein Eingang ins Paradies*
2) *Kloster – wie eine mystische magische Loge – Priester des hl. Feuers in jungen Gemütern. Ferner Gesang der Brüder. ...*
3) *Die Mönche im Kloster scheinen eine Art von Geisterkolonie*
4) *Die Klosterherren sind Tote.*

[19] Kl. I, S. 239–247 = Kl./S., S. 340–348.

Daß die Mönche ursprünglich nicht als Tote, sondern als Lebende gemeint waren, zeigt die Bemerkung: *Heinrichs Kampf mit einem Wolfe rettet einen Klosterbruder.* Aber im Fortgang der Planung wurden sie Tote, und also war dann der ferne Gesang der Brüder ein *Lied der Toten.* Eben dieses Werden der Vorstellung aber beweist aufs Neue, daß die frühe Notiz *Lied der Toten* im Zusammenhang mit *Jesus in Sais* nicht zum *Ofterdingen* gehört hatte. Tatsächlich verschmolzen die Entwürfe für die *Lehrlinge* erst im Hochsommer 1800 mit dem *Ofterdingen* II., und Tieck hat deshalb nicht ganz Unrecht, wenn er das *Lied der Toten* zu den *Ofterdingen*-Fortsetzungen stellte.

Das *Lied der Toten* ist uns handschriftlich erhalten und zwar als Urschrift mit vielen Verbesserungen und einem Vorentwurf. Die zeitliche Einordnung auf Grund der Handschrift ist nicht vor der Januar-Februar-Wende und nicht nach August 1800 möglich. 1800 ist durch das neue k festgelegt. Am besten einordnen läßt sich das Gedicht in die Januar-Februar-Wende oder in die Zeit zwischen Mitte Juni und Anfang August 1800. Allerdings ist anzumerken, daß wir von Mitte Oktober bis Ende 1800 keine Schriftvergleiche haben.

Bei dieser Alternative werden wir uns für die Juli-August-Wende entscheiden müssen. Denn wäre das *Lied der Toten* für die *Lehrlinge* nicht nur geplant, sondern auch gedichtet worden, so hätte das früher geschehen müssen, noch 1799, und nicht in der Zeit nach der Januar-Februar-Wende, als Novalis schon mitten im *Ofterdingen* steckte. Der geheimnisvolle Zauber des *Liedes der Toten* findet sich noch nicht in der sehr unbestimmten Notiz des Entwurfblattes: *Die Musik, das Reich der Toten*, er findet sich erst in den Bemerkungen der *Berliner* Papiere (BP), wo Novalis gleichsam erst entdeckt, daß die Klosterherren Tote sind. Daß Novalis das Reich der Toten darstellen wollte, zeigt das Entwurfblatt. Daß dies im Zusammenhang mit dem Kloster und seinen Insassen geschehen könne, entdeckte Novalis erst später. Das *Lied der Toten* kann daher den BP nicht vorangehen, es muß ihnen folgen.

Es besteht noch ein weiterer Grund, das *Lied der Toten* verhältnismäßig spät anzusetzen. Es ist nämlich ungewöhnlich kunstvoll gebaut. Novalis treibt hier geradezu ein Spiel mit den Möglichkeiten des Reimes und bringt es fertig, fast jede der vielen Strophen anders aufzubauen. Er arbeitet dabei sowohl mit Reimen wie mit Anklängen statt der Reime wie auch mit falschen Reimen (*Herz* auf *Herz*, *Fluten* auf *Fluten*). In keinem andern Gedicht findet sich bei ihm ein solches Spiel außer andeutungsweise in *Astralis* und in dem sicher späten und wahrscheinlich noch unvollendeten *Alle Menschen seh ich leben.* Dieses hat als Reime aaaaa – bbc ddc ddc – ae ae. Alle anderen Gedichte haben nur aabb, abab, abba, aabccb und ähnliche ganz einfache Formen. Auch das Pilgerlied aus *Ofterdingen* II hat stets das gleiche Schema aabccb, wenn auch durch die Verkürzung der zweiten Zeile etwas kunstvoller abgewandelt. Das *Lied der Toten* aber hat – nach der ursprünglichen Strophenfolge der Handschrift:

1) abcd acbd	6) xxxy zzzy	11) xxxy bbby
2) abcd abcd	7) aaab cccb	12) abac dbdc
3) abac dbdc	8) abcd abcd	13) abcd abcd
4) aabc bddc	9) aabc bddc	14) abcd cabd
5) lmnr nmlr	10) xbby xddy	15) abac abac

Hierbei bezeichnen abcd die echten Reime, xyz die Anklänge, lmnr die falschen Reime. Das Reimschema ist 11 mal sehr kunstvoll abgewandelt, und nur die Strophen 8 und 13 (= 2), 12 (= 3) und 9 (= 4) schließen an frühere Formen an. 9 begann ursprünglich abac d..., hätte also wohl auch noch zu einem neuen Schema entwickelt werden sollen. Die Verbesserungen und Umstellungen (durch übergeschriebene Zahlen, die eine neue Reihenfolge 1 11 9 2 3 4 5 6 7 10 12 13 8 14 15 festsetzten) haben dann auf das Versschema keine Rücksicht mehr genommen, wie sich daran zeigt, daß z.B. nun 13 und 8 mit völlig gleichem Strophenbau hintereinander kamen.

Diese Strophengestaltung des *Liedes der Toten* kann nur bewußte Kunst sein. Und da Ähnliches sich bis auf *Astralis* und *Alle Menschen seh ich leben*, wo es sich aber nur auf ein freieres Spiel der Reime erstreckt, nirgends findet, im Januar/Februar sogar das ganz Einfache vorwiegt, so wird man das *Lied der Toten* nur auf den späteren möglichen Termin, die Wende Juli/August, setzen können.

Der Schrift nach sehr verwandt mit dem *Lied der Toten* ist *Die Vermählung der Jahreszeiten*. Dies Gedicht ist wohl in unmittelbarer Nähe anzusetzen. Es ist in den BP mit seiner Überschrift genannt und gehört zum letzten Kapitel des II. Teils, der *Verklärung*. Die Notiz der BP: *Skizze der Verklärung. Anfang in Stanzen* bezieht sich wohl darauf. Aber es ist nicht in Stanzen angelegt, sondern in den Novalis vertrauten Distichen. Stanzen hat Novalis, soweit ich sehe, niemals geschrieben.

Die „Berliner Papiere"

Diese Handschrift, die nach ihrem früheren Aufbewahrungsort die „Berliner Papiere" genannt worden ist, enthält Entwürfe und Notizen zum ganzen zweiten Teil des *Ofterdingen* und bildet daher eine unschätzbare Ergänzung zum ersten Teil. Vorwiegend aus den BP hat Tieck seinen Bericht über die Fortsetzung entnommen; aber grade diese Handschrift gibt die Möglichkeit, genau zu trennen, was Novalis selbst niederschrieb und was Tieck etwa hinzutat[20].

[20] Letzteres ist nicht viel; denn was Tieck nicht den BP entnahm, das stammt aus dem Entwurfblatt oder aus den Notizen Kl. III, S. 319 (Neue Aufl. I, S. 339f.), die den BP unmittelbar vorauf zugehen scheinen und ihren Inhalt mit einigen Bemerkungen ergänzen sowie aus den Notizen unter dem Gedichtanfang *Die Vermählung der Jahreszeiten* (Neue Aufl. I., S. 355 unten). Das Entnommene ist weitgehend wörtlich gebracht oder doch dem Wortlaut sehr nahe, das meiste wohl richtig, einiges offensichtlich falsch zugeordnet. An möglicherweise eigenen Bemerkungen Tiecks finde ich nur folgende:

Das Manuskript der BP ist verloren, aber ein Teil davon ist wiedergegeben in J. Nadlers *Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften* (2. Aufl. 1927, 2. Bd. S. 385 ff.). Dadurch ist eine zeitliche Einordnung nach der Schrift möglich. Die BP gehen außerdem dem datierbaren Gedicht *Astralis* vorauf, denn sie enthalten den ersten Entwurf dazu:

> *Eingangs- und Schlußgedichte und Überschriften jedes Kapitels. Zwischen jedem Kapitel spricht die Poesie...*
> *Geburt des siderischen Menschen mit der ersten Umarmung Mathildens und Heinrichs. Dieses Wesen spricht nun immer zwischen den Kapiteln. Die Wunderwelt ist nun aufgetan.*

Die Ausführung zu diesem Entwurf ist das Gedicht *Astralis. Die Wunderwelt ist aufgetan* heißt es darin. Es ist zweifellos später als die BP, denn der Name *Astralis* kommt in den BP noch nicht vor.

Nun ist die Handschrift des Gedichtes *Astralis* genau datierbar auf den Anfang September; denn da sie nur durchschlungenes t hat, was sonst im Jahre 1800 bei Novalis nicht vorkommt, muß sie unmittelbar hinter dem großen *Bericht über den Ankauf von Kohlengrundstücken*[21] vom 30. (nicht 20.!) August 1800 liegen, dessen Schluß dieses Merkmal auch schon vorwiegend zeigt und beim Tagebuch vom 1. September. Die *Berliner Papiere* sind also im Juli/August 1800 anzusetzen. Dazu passen auch alle ihre Schrifteigentümlichkeiten.

Zu Kap. III Altertum: *Die alte Welt mit ihren Helden und Kunstschätzen erfüllt sein Gemüt ... Alles wird ihm aus jener Zeit gegenwärtig, er lernt die alten Bilder und die alte Geschichte verstehn. Gespräche über die griech. Staatsverfassungen.*
Dagegen fehlt hier: *In dem Kapitel Altertum kommt er auch in ein Arsenal.*
Zu Kap. IV Morgendland: *Seltsame Begebenheiten mit den Ungläubigen halten ihn in einsamen Gegenden zurück, er findet die Familie des morgenländischen Mädchens; die dortige Lebensweise einiger nomadischen Stämme. Persische Märchen. Erinnerungen aus der ältesten Welt.*
Hierzu könnte man höchstens aus *Ofterdingen* I anführen, was die Morgenländerin zu Heinrich sagt: *O mir ist, als glicht Ihr einem meiner Brüder, der noch vor unserem Unglück von uns schied und nach Persien zu einem berühmten Dichter zog.*
Die dritte Stelle bezieht sich auf den Ersatz für den Sänger-Wettstreit auf der Wartburg, den Novalis später streichen wollte: *statt dieses Kampfspieles wollte der Verfasser einen anderen seltsamen poetischen Streit darstellen, den Kampf des bösen und guten Prinzips in Gesängen der Religion und Irreligion, die unsichtbare Welt, der sichtbaren entgegengestellt.*
Einiges läßt Tieck auch aus. So weiß er folgende Bemerkungen nicht unterzubringen:
Kyffhäuser ... Sehnsucht nach dem Kyffhäuser. Er sagt Klingsohr davon ... der führt ihn auf seinem Mantel nach dem Kyffhäuser.
und ferner:
Heinrich könnte vor ein Theater kommen. Das Fest kann aus lauter allegorischen Szenen zur Verherrlichung der Poesie bestehn. Heinrich gerät unter Bacchantinnen — sie töten ihn — der Hebrus tönt von der schwimmenden Leier. Umgekehrtes Märchen. Mathilde steigt in die Unterwelt und holt ihn. Poet. Parodie auf Amphion.
Tiecks Bemerkung: *Dieses ist, was ich dem Leser aus meinen Erinnerungen und aus einzelnen Worten und Winken in den Papieren meines Freundes habe geben können* ist ganz unrichtig. Sie hätte richtig lauten müssen: „Dieses ist, was ich aus den Papieren meines Freundes entnehmen kann und zusammengeordnet habe, wobei mir die Erinnerung an eigene Gespräche mit ihm zu Hilfe kam". Tieck, dem die Papiere vorlagen, täuscht nicht sich, sondern uns. Von den völlig neuen Einsichten in die Poesie, die Novalis, wie Tieck selbst berichtet (Kl. IV, S. 455), kurz vor seinem Ende gefaßt hatte und auf den *Ofterdingen* anwenden wollte, offenbart er uns kein Wort. Dagegen ist seine Bemerkung, daß er aus eigener Fantasie nichts hinzugesetzt habe, ziemlich richtig.

[21] Bisher unveröffentlicht. Von Gerhard Schulz in Dresden entdeckt.

Zu dieser Zeit steht der ganze Plan des *Ofterdingen* II mit allen seinen sieben Kapiteln im wesentlichen schon fest. Sie sind im Eingang der BP mit ihren Örtlichkeiten und ihrem allgemeinen Inhalt, in der Mitte der BP mit ihren Überschriften genannt:

(1.) *Das Gesicht. Ein Kloster, höchst wunderbar, wie ein Eingang ins Paradies.* 1. Kap. ein Adagio.
(2.) *Heldenzeit.* Italienische Händel. Hier wird H. Feldherr. Beschreibung eines Gefechts.
(3.) *Das Altertum. Meer. Nach Griechenland verschlagen.*
(4.) *Das Morgenland. Tunis.* (später geändert: *Jerusalem*)
(5.) *Der Kaiser. Rückreise über Rom. Kaiserlicher Hof.*
(6.) *Der Streit der Sänger. Wartburg. Innrer Streit der Poesie. Mystizism dieses Streites. Formlose – förmliche Poesie.* (später wird dieser Plan geändert).
(7.) *Die Verklärung. Kyffhäuser. Offenbarung der Poesie auf Erden... Fest des Gemüts...*

Das 1. Kapitel des II. Teils ist nach den Notizen der BP in zwei Textstücken, einem kurzen und einem langen, teilweise ausgeführt worden. Diese Textstücke liegen daher später als die BP.

Das kurze Textstück stammt seiner Schrift nach aus der Wende August-September 1800 wie *Astralis*. Es umfaßt nur eine gute Seite Text und einige Notizen dazu. Das lange Textstück führt einen großen Teil des 1. Kapitels von II schon aus. Dabei verwendet es z.B. auch den Namen Cyane für das Hirtenmädchen, der in den BP erst gefunden wird. Es umfaßt mit seinen 15 Kluckhohnseiten etwa so viel wie das 3. Kapitel I, trotz seiner Unvollständigkeit also mehr als jedes andere Kapitel des I. Teils außer 5 und 9. Daß dieses ausführlichere Textstück das spätere ist, ist an sich schon wahrscheinlich. Sicher wird es durch folgenden Vergleich: In dem kurzen Textstück heißt es: *Ein ziemlich starker Wind ließ sich in der Luft verspüren.* In dem langen Textstück fing die Stelle auch so an, wurde dann aber geändert: *Ein starker Wind ⟨ließ sich⟩ sauste durch die blaue Luft.* Außerdem enthält das kurze Textstück die Vornotiz: *Heinrichs Wallfahrt. Lied was er singt.* Ein solcher Hinweis auf ein Lied Heinrichs findet sich in den BP noch nicht, das Lied findet sich dann in dem langen Textstück ausgeführt (*Liebeszähren, Liebesflammen*). Dieses ist also in den September 1800, vielleicht noch bis in den Oktober, zu datieren.

Das kurze Bruchstück ist überschrieben:

Heinrich von Afterdingen.
Ein Roman
von
Novalis.
2ter Teil.
Die Erfüllung.
Das Gesicht.

Am Rande steht die Vornotiz, mit gleicher dicker Feder geschrieben, dann folgt unmittelbar unter der Überschrift der Text, mit feinerer Feder und in etwas anderer Richtung geschrieben, also kaum zur gleichen Zeit mit Überschrift und Randnotiz. Das lange Textstück hat überhaupt keine Überschrift, hat aber eine halbe Seite für sie freigelassen.

Auffällig ist nun, daß dem Text nicht das Gedicht *Astralis* vorangeht, wie es dann Tieck in der Ausgabe 1802 setzte. Auch in der Randnotiz ist nichts darüber bemerkt. War es noch nicht gedichtet? Jedenfalls war es in den BP geplant gewesen:

> *Geburt des siderischen Menschen mit der ersten Umarmung Mathildens und Heinrichs. Dieses Wesen spricht nun immer zwischen den Kapiteln.*

Aber diese Notiz ist wohl wörtlich zu nehmen, daß nämlich *Astralis* von nun ab, nämlich innerhalb des II. Teils, immer zwischen den Kapiteln sprechen sollte, nicht vor ihnen. Das Gedicht *Astralis* wäre also richtig zwischen das 1. und 2. Kapitel zu setzen, nicht vor das 1., wie es Tieck und alle Nachfolgenden taten.

Wir haben also in zeitlicher Folge anzusetzen:

1). *Berliner Papiere*	Wende Juli-August 1800
2). Fragment-Notizen Kl. III, S. 319, Nr. 259/60	Wende Juli-August 1800
3). *Lied der Toten*	(wahrsch.) Anf. August 1800
4). *Die Vermählung der Jahreszeiten*	(wahrsch.) Anf. August 1800
5). *Astralis*	(sicher) Anf. September 1800
6). *Das Gesicht*	Anf. September 1800
7). *Auf dem schmalen Fußsteige* (I, 1)	September–Anf. Oktober 1800

Hierbei ist die Reihenfolge von 1) zu 2), 3) zu 4), 5) zu 6) nicht sicher festzulegen.

Zueignung

Novalis leitet den *Ofterdingen* mit zwei Gedichten ein und wählt dafür die feierliche Form des Sonetts, die er sonst nur in seinen Jugendjahren um 1790 (*An Bürgern*; *Das süßeste Leben*; *Die Quelle*; 4 Sonette *An* [AW] *Schlegel*) und in seinem letzten Gedicht an den Bruder Karl angewendet hat.

Du hast in mir den edlen Trieb erregt
Tief ins Gemüt der weiten Welt zu schauen;
Mit deiner Hand ergriff mich ein Vertrauen,
das sicher mich durch alle Stürme trägt.

Mit Ahndungen hast du das Kind gepflegt,
Und zogst mit ihm durch fabelhafte Auen;
Hast, als das Urbild zartgesinnter Frauen,
Des Jünglings Herz zum höchsten Schwung bewegt.

Was fesselt mich an irdische Beschwerden?
Ist nicht mein Herz und Leben ewig Dein?
Und schirmt mich Deine Liebe nicht auf Erden?
Ich darf für Dich der edlen Kunst mich weihn;
Denn Du, Geliebte, willst die Muse werden,
Und stiller Schutzgeist meiner Dichtung sein.

Wer würde bei obigem Gedicht nicht zunächst an Sophie denken? Und so hat man das Gedicht gedeutet[22]. Aber das würde eine Mißdeutung sein. Um Sophie kann es sich nicht handeln; denn von ihr konnte Novalis nicht sagen: *Mit Ahndungen hast du das Kind gepflegt und zogst mit ihm durch fabelhafte Auen.* Und die Mutter wieder, von der dies vielleicht hätte gelten können, konnte er nicht gut *Geliebte* und *Muse* nennen. Es muß sich vielmehr um ein geistiges Wesen, um das in Novalis schlummernde Urbild, handeln.

Das hat der 4 Jahre jüngere Schützling des Novalis, der Physiker Johann Wilhelm Ritter, in dessen Besitz die Handschrift der Gedichte war, wohl auch richtig empfunden, wenn er sagt[23]:

> *Weiß ich doch bis diesen Augenblick noch nicht, wem ich das: „Du hast in mir den edlen Trieb erregt tief ins Gemüth der weiten Welt zu schauen etc." eigentlich zuzusingen habe, und doch wiederhole ich es mir so gern und immer und in so vielfacher Anwendung . . .*

Er singt dieses *Du* also nicht Sophie zu, obwohl er von deren Bedeutung für Novalis wohl wissen mußte.

Den Schlüssel zum 1. Sonett gibt uns das zweite. Hier ist unmittelbar ausgesprochen, an wen es sich wendet:

In ewigen Verwandlungen begrüßt
Uns des Gesangs geheime Macht hienieden,
Dort segnet sie das Land als ew'ger Frieden,
Indes sie hier als Jugend uns umfließt.
Sie ist's, die Licht in unsre Augen gießt,
Die uns den Sinn für jede Kunst beschieden,
Und die das Herz der Frohen und der Müden
In trunkner Andacht wunderbar genießt.
An ihrem vollen Busen trank ich Leben;
Ich ward durch sie zu allem, was ich bin,
Und durfte froh mein Angesicht erheben.
Noch schlummerte mein allerhöchster Sinn;
Da sah ich sie als Engel zu mir schweben
Und flog, erwacht, in ihrem Arm dahin.

[22] Kl. I, S. 45* = Kl./S., S. 34.
[23] S. Richard Samuel, *Zur Geschichte des Nachlasses Friedrich von Hardenbergs (Novalis)*, Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft, Band II, Stuttgart 1958, S. 339f.

Gewohnt, in allem bei Novalis den Mythos von Sophie zu sehen, würden wir uch geneigt sein, ihn in den letzten 5 Zeilen dieses Sonetts zu finden. Aber iesmal wird uns die Lösung mitgegeben. An die geheime Macht des Gesangs ist das Gedicht gerichtet, *die Licht in unsre Augen gießt*, an deren Brust er Dichter Leben trank, die als Engel seinen allerhöchsten Sinn weckte, durch ie er zu allem wurde, was er ist.

An eben diese geheime Macht des Gesangs ist auch das erste Sonett gerichtet. 's steht in völliger Parallele zum zweiten:

An ihrem vollen Busen
trank ich Leben

Da sah ich sie als Engel
zu mir schweben

Ich ward durch sie zu
allem, was ich bin

Sie ists, die Licht
in unsre Augen gießt

ich ... flog erwacht an
ihrem Arm dahin

Die uns den Sinn für
jede Kunst beschieden

Sie ists ..., die [Akk.] *das Herz*
der Frohen und der Müden in
trunkner Andacht ... genießt

Mit Ahndungen hast du
das Kind gepflegt

... als das Urbild zart-
gesinnter Frauen

Des Jünglings Herz [hast du]
zu höchstem Schwung bewegt

Du hast in mir den edlen Trieb erregt,
tief ins Gemüt der ... Welt zu schauen

Mit deiner Hand ergriff mich ein Ver-
trauen,
das sicher mich durch alle Stürme trägt

Ich darf für Dich der edlen
Kunst mich weihn

Ist nicht mein Herz und Leben
ewig dein?

Fast jeder Satz des einen Gedichts hat seine Entsprechung im andern Novalis ruft die geheime Macht des Gesanges an, die das Kind mit Ahnungen ährte, die den allerhöchsten Sinn des Jünglings erweckte, die ihm als engelaftes Urbild erschien, ihn an ihre Hand, in ihren Arm nahm, ihn schauen hrte, ihm den Sinn für die Kunst eröffnete, mit ihm durch die Stürme flog. Wir dürfen diese geheime Macht des Gesangs wohl auch die Fantasie nennen in em Sinn, wie Novalis es mehrfach tut, wenn er sie *das vorzüglichste Element meier Existenz* nennt (26. XII. 1798 an Just, Kl. IV, Nr. 172).

Nun gibt es im *Ofterdingen*, und zwar in Klingsohrs *Märchen*, eine in vieler insicht sehr ähnliche Gestalt, die dort den Knaben Eros als Amme nährt, die n führt, durch die er wird, was er sein kann, in deren Armen er erwacht und ahinfliegt, die ihm Geliebte ist, in der er das Urbild zu sehen meint. Diese estalt ist – keineswegs Sophie; Sophie tritt vielmehr ganz zurück in die phäre heiliger hilfreicher Unnahbarkeit – Ginnistan. Mit ihr erlebt Eros im *Märchen* all das, was die beiden Zueignungsgedichte als das Erleben des Novalis aussprechen. Ginnistan ist auch dort die Verkörperung der Fantasie.

Allerdings ist die Übereinstimmung nicht vollkommen. Ginnistan ist im *Märchen* keine einfache Person. Sie hat die Gestalt mit der Mutter getauscht, sie verbindet das mütterliche und das bräutliche Element. Außerdem unterliegt Eros einer Täuschung: *Er gedachte mit glühender Sehnsucht seiner Geliebten und umfaßte in süßem Wahne die reizende Ginnistan.* Aber ist das Verhältnis in den Sonetten nicht ein sehr ähnliches? Auch hier ist die „Amme" und die Idealgestalt von der wirklichen Geliebten kaum zu trennen. Außerdem ist das Verhältnis zwischen Eros und Ginnistan, wie diese selbst gesteht, ein verbotenes, während in den Sonetten das Verhältnis ganz rein ist.

Muß das ein Zeichen für die frühere Entstehung der Sonette im Vergleich zum *Märchen* sein oder für spätere? In den *Märchen*notizen ist das Einzige, was von der Fantasie gesagt wird: *Der Liebe wachsen in der Nacht bei Ginnistan Flügel.* Kurz danach muß das *Märchen* geschrieben worden sein. Daß nun in Novalis' Dichtung Reineres zu Trüberem wird, ist nicht wahrscheinlich, eher das Umgekehrte: eine Läuterung der Vorgänge. Deshalb möchte ich die Sonette für später als das *Märchen* halten. Nach der Vollendung und Abschrift des I. Teils (ca. 8. IV. 1800) können sie kaum mehr geschrieben worden sein, und ich würde daher die Wende März-April als die wahrscheinlichste Zeit ansehen.

Der geheimen Macht des Gesanges, der Fantasie, sind also die beiden Gedichte gewidmet. Und zwar dürfte das zweite das erstentstandene sein, denn es spricht von ihr in der dritten Person, das erste in der zweiten. Dieses ist das intimere, und auch wenn es später entstand, gehört es an den Anfang, weil es die eigentliche Widmung und *Zueignung* darstellt.

Heinrich und Mathilde

Gegen das Ende des I. Teils scheint Novalis das Konzept des Romans geändert zu haben; denn die Kapitel 6–8 enthalten etwas Neues, zunächst nicht Vorgesehenes: Die Begegnung mit Mathilde.

Erst jetzt, nachdem wir gefragt haben, ob mit den Zueignungsgedichten Sophie von Kühn gemeint gewesen sein könne, entsteht die weitere Frage, welche Rolle denn Sophie von Kühn im Roman spiele und ob wir sie mit Mathilde gleichsetzen dürfen – wenigstens im Sinne des gemeinten Urbildes. Das wird bisher meist als ganz selbstverständlich angesehen; aber so selbstverständlich ist es nicht.

Zunächst muß auffallen, daß die Begegnung Heinrichs mit Mathilde bei dem Besuch des Großvaters in Augsburg und bei der Begegnung mit Klingsohr nicht vorgesehen war. Das Entwurfblatt sagt nur:

> *Heinrichs Großvater ist ein tiefer Mann – Er trifft Klingsohr bei ihm. Abendgespräche.*

Man könnte das zunächst so deuten, daß diese Stellen schon früher als das Entwurfblatt fertig gewesen wären. Aber auch in den anderen Vorschauen des

Romans kommt nichts davon vor. In dem provencalischen Buch sieht Heinrich

> *den Einsiedler und den Alten ... die Morgenländerin, seine Eltern, den Landgrafen und die Landgräfin von Thüringen, seinen Freund, den Hofkaplan und manche andere seiner Bekannten... Er sah sich am kaiserlichen Hofe, zu Schiffe, in trauter Umarmung mit einem schlanken, lieblichen Mädchen, in einem Kampfe mit wildaussehenden Männern und in freundlichen Gesprächen mit Sarazenen und Mohren. Ein Mann von ernstem Ansehn kam häufig in seiner Gesellschaft vor. Er fühlte tiefe Ehrfurcht vor dieser hohen Gestalt, und war froh, sich Arm in Arm mit ihm zu sehn.*

lichts also von Klingsohrs Tochter und der entscheidenden Begegnung in ugsburg; denn die traute Umarmung mit einem schlanken, lieblichen Mädhen kann sich nicht auf Mathilde beziehen, da sie in ganz anderer Umwelt attfindet, mitten in den Szenen des II. Teils, als Mathilde längst gestorben t. Es muß sich vielmehr um das Hirtenmädchen handeln, von dem es im nfang von II, 1 (Kl./S., S. 349) heißt: *begleitet ihn nun ständig.* Auch in Heinchs erstem Traum heißt es nur ganz allgemein: *starb und kam wieder, liebte is zur höchsten Leidenschaft und war dann auf ewig von seiner Geliebten getennt*, und diesen Bildern der Vergangenheit gegenüber erscheint ihm dann n lichtblauen Kelch der Blume das zarte, darin schwebende Gesicht. Überall ehlt also die Konzeption von der Begegnung mit der Tochter Klingsohrs in ugsburg, mit Mathilde, die uns ein so entscheidender Teil des Romans zu ein scheint. Sie kam erst hinzu.

Nur im *Märchen* besteht eine ähnliche Konzeption. Da reist Eros an der Hand einer Mutter, die die Gestalt Ginnistans angenommen hat – oder an der Hand innistans, die die Gestalt der Mutter angenommen hat – (auch dies nicht on vornherein so völlig klar) – zu deren Vater, dem Mond. Dort sieht er im chauspiel sich und seine künftige Geliebte vereinigt und ergibt sich dann der ellvertretenden Liebe zu Ginnistan. Hier ist nach Novalis' Angaben in den P (Kl./S., S. 342) Heinrichs Mutter = Fantasie, Schwaning = der Mond. innistan wird im Liede *die Tochter* des Mondes genannt. Die Parallele ist also:

Die Reise nach Augsburg	–	die Reise zum Mond	
der alte Schwaning	–	der alte Mond	= Sehnsucht
Heinrichs Mutter	–	Ginnistan	= Fantasie
Heinrich	–	Eros	= Liebe
Mathilde	–	(Freya)	= Frieden

an sieht aber, daß die Parallele nicht völlig stimmt, da eben das Liebesspiel it der wirklichen Geliebten auch im Mondbereich fehlt. Dies bestätigt unsere ühere Folgerung: Das *Märchen*, das den ganzen Roman in nuce enthalten llte, die Mathildenbegegnung aber nicht berücksichtigt, muß eine gute Zeit or den Kapiteln 6–8 entstanden sein.

Wem entspricht nun Mathilde?

Wir sind, wie gesagt, geneigt, Sophie von Kühn hier überall hineinzudeuten. Aber in Klingsohrs *Märchen*, dem entscheidenden Abbild von Novalis' Seelenvorgängen zur Zeit ihrer Niederschrift – auch wenn wir den Symbolcharakter durchaus berücksichtigen – ist es nicht Sophie, die von Eros geliebt wird und mit der er sich vermählt, sondern er berauscht sich an Ginnistan und vermählt sich mit Freya. Sophie tritt als eine heilige, kaum berührbare Gestalt in den Hintergrund oder in die Höhe hinauf. Sie gibt Eros Winke und Weisungen, Segen und Glück, aber Glück nicht durch eigene Liebe, sondern indem sie ihn mit Freya vermählt. Das Endbild wird im Theater des Mondes vorweggenommen:

> *Himmel und Erde flossen in süße Musik zusammen. Eine wunderschöne Blume schwamm glänzend auf den sanften Wogen. Ein glänzender Bogen schloß sich über die Flut auf welchem göttliche Gestalten auf prächtigen Thronen, nach beiden Seiten herunter, saßen. Sophie saß zu oberst, die Schale in der Hand, neben einem herrlichen Manne, mit einem Eichenkranze um die Locken, und einer Friedenspalme statt des Zepters in der Rechten. Ein Lilienblatt bog sich über den Kelch der schwimmenden Blume; die kleine Fabel saß auf demselben, und sang zur Harfe die süßesten Lieder. In dem Kelche lag Eros selbst, über ein schönes schlummerndes Mädchen hergebeugt, die ihn fest umschlungen hielt. Eine kleinere Blüte schloß sich um beide her, so daß sie von den Hüften an in e i n e Blume verwandelt zu sein schienen.*

Daß die Sophie des *Märchens* das Abbild der Sophie von Kühn ist, wird man schwer bezweifeln können. Novalis hätte sonst den Namen nicht verwandt. Seinen Symbolgehalt hatte er schon früh mit Sophie von Kühn verbunden. Diese seine frühere Braut ist also zu dieser Zeit aus Novalis' Liebesvorstellungen – soweit es sich um körperlich-seelische Liebe handelt – ganz verschwunden. Die Braut des *Märchens* ist nicht Sophie, sondern Freya, ihr entspricht im Roman Mathilde. Will man einen Novalis nahestehenden Menschen für Freya-Mathilde setzen, so kann es nur Julie sein. Sophie vermählt Eros mit Freya = Heinrich mit Mathilde = Novalis mit Julie. Julie ist die Braut, Sophie die Priesterin.

Man wagt kaum, das Tabu zu berühren, das um den Mythos von Novalis und Sophie liegt; denn hier handelt es sich um die innigsten Liebesäußerungen, die wir von Novalis kennen, und es will uns schwer eingehen, daß sie nicht an Sophie gerichtet sein sollten, sondern, wenn auch in Dichtung übertragen, an eine andere Person. Aber wir müssen die Möglichkeit ins Auge fassen, daß dieser Mythos nicht stimmt, der besagen will, Novalis hätte bis zum Ende seines Lebens keinen anderen Menschen wirklich im Herzen getragen als Sophie, keine

ıdere hätte seine Dichtung inspiriert als diese, und Julie hätte nur eine eben-, nicht eine Mittelpunktsrolle in seinem Leben gespielt. Wir würden ovalis Unrecht tun, wenn wir uns hierüber irrten. Vielleicht hat Tieck zu iesem Mythos besonders beigetragen. Auffallend ist jedenfalls die Veränerung, die er mit Karl von Hardenbergs biographischem Text grade an dieser telle vornahm. Karl, der Sophie auf das Genaueste kannte, hatte gehrieben: ... *der erste Augenblick des Sehens bestimmte ihn für eine Ewigkeit –*

> *Auch war Sophie von so zarter Lieblichkeit, und hoher Gestalt, daß man schon damals in ihrem 13ten Jahre die nahe Bewohnerin des Himmels nicht verkennen konnte.*

us diesen wenigen Zeilen macht Tieck, der Sophie niemals kannte, einen albseitigen Hymnus (Kl. IV, S. 450f.), den ich nur teilweise anführen kann:

> *Der erste Anblick dieser schönen und wunderbar lieblichen Gestalt entschied für sein ganzes Leben, ja man kann sagen, daß die Empfindung, welche ihn durchdrang und beseelte, der Inhalt seines ganzen Lebens ward. ...* [folgen 9 Zeilen] *Alle diejenigen, welche diese wunderbare Geliebte unsers Freundes gekannt haben, kommen darin überein, daß es keine Beschreibung ausdrücken könne, in welcher Grazie und himmlischen Anmut sich dieses überirdische Wesen bewegt und welche Schönheit sie umglänzt, welche Rührung und Majestät sie umkleidet habe. Novalis ward zum Dichter, sooft er nur von ihr sprach.*

Vas kann neben dieser so idealisierten Gestalt bestehen?

Es kann kein Zweifel sein an dem unauslöschlichen Eindruck, den Sophie uf Novalis machte – *das unvergeßliche Mädchen, der ich meinen Charakter ı verdanken habe* – und die hohe Stellung, die er Sophie im *Märchen* gibt, eweist das nochmals. Aber niemals hat es zwischen ihm und ihr, soweit wir issen, eigentliche Liebesgespräche gegeben, deren Abglanz die Mathildenespräche sein könnten. Sophie war, als Novalis sie kannte, ein Kind von 12–14 ahren (ihren 15. Geburtstag hat er nicht mehr bei ihr erlebt), sie war noch anz unerschlossen und auch wohl in ihrem Wesen kühl. *Sie ist kalt durchehends.. sie läßt sich nicht duzen... sie will sich nicht durch meine Liebe geieren lassen... ihr Schreck für der Ehe... Ungeheure Verstellungsgabe, Verergungsgabe der Weiber überhaupt... sie macht nicht viel aus Poesie...* usw. ies alles notiert Novalis nicht etwa am Anfang der Begegnung mit Sophie, ondern im Herbst 1796, als er $1^1/_2$ Jahre mit ihr verlobt ist (*Klarisse*, Kl. IV. . 375/6). Und bis zu ihrem Tod ist das 'Sie' zwischen ihnen nicht gewichen, Unmöglich sind in Sophiens Munde diese tiefen, warmen, hingebenden und ückhaltlosen Mathildengespräche, das Erwidern gleich des ersten Kusses, das assen ihrer Hand in der seinen. Nichts davon hat Novalis mit Sophie erlebt.

Sie war ihm, auch als sie lebte schon, ein Urbild sittlicher Grazie, wie er es in dem Gedicht *Anfang* (Kl./S., S. 386) so begeistert ausspricht, und wie es auch Tieck schildert, nicht eine Geliebte.

Von Julie aber wurde Novalis hingebungsvoll geliebt. Es ist nicht viel über Julie überliefert, aber dies Wenige spricht das sehr deutlich aus. Ich führe drei Stellen an. Am 27. II. 1799, zwei Monate nach der Verlobung mit Julie, schreibt Novalis an Karoline Schlegel (Kl. IV, Nr. 184):

> *Vor dem Jahre standen zwei noch so verwaist da. Einer schien auf glühendem Boden zu stehn — ... und wer weiß, was ein hellgeschliffnes Auge oft über ihn bemerkt haben würde — Jetzt hebt ihn eine freundliche Gestalt, wie eine Gabe von oben, weihend und dankbar in die Höhe...*

Novalis' Schwester Sidonie schreibt an Julies Schwester Wilhelmine von Thielmann in der zweiten Hälfte des Juni 1799 (Kl. IV, S. 443):

> *O meine teure Freundin, ich ahnde viel von dem Glücke, das Julchens liebevolle, schöne Natur meinem Bruder geben wird; es nannte sie mir neulich jemand von Fritzens Freunden seine Harmonika; daß man sie nicht besser charakterisieren könnte; durch die Sympathie mit seinen schönsten Empfindungen, durch dies Mitgefühl an allem, was ihn interessiert, gibt sie seinem ganzen Wesen eine höhere Belebung und Wärme, und von dem weicheren, zärteren Widerklange ihres Herzens empfängt er selbst das Heiligste, seines Gemüts und himmlischer zurück; wohl dem Menschen, dem ein solches Glück zuteil ward, aber noch seliger ist der, der es so fühlt und begreift wie mein Fritz, welch einen Schatz ihm der Himmel an Julchens Herzen gab...*

Und kurz darauf, am 17. VII. 1799 (Kl. IV, S. 526) schreibt sie:

> *Mein Bruder ist gestern mittag befriedigt und selig von Freiberg wieder angelangt, er hat einige sehr glückliche Tage in F mit seiner Julie zugebracht, und die Erinnerung an all das Schöne, was er bei ihr genossen hat, wird ihm jetzt auf einige Zeit die Trennung von ihr erträglicher machen. So oft er sie von neuem sieht, fühlt er es lebhafter und inniger, was sie ihm alles ist und welche unbeschreibliche Seligkeit ihm ihr Umgang gewährt, er fühlt es, daß nur Julchen ihn glücklich machen kann.*

Als Novalis den *Ofterdingen* schrieb, stand er mitten in seiner Brautzeit; und zwar in seiner ersten Brautzeit im Sinne einer das Körperliche wie das Geistig-Seelische mitumfassenden Liebe, deren *Liebesmahlen*, wie v. Thielmann scherzend sagt, die andere Schwester Karoline *trockenen Mundes* zusehen mußte. Es wäre seltsam gewesen, wenn in den in dieser Zeit entstandenen Liebesgesprächen nicht diese Brautzeit sich ausgesprochen hätte, sondern eine andere. Novalis hatte sich in den Ostertagen 1799 am Grabe in Grüningen in

ner letzten tiefen Erschütterung, deren Ausdruck die frühen *Geistlichen Lieder* nd[24], gleichsam die Erlaubnis zum Bunde mit Julie von Sophie geholt. Wenn n *Märchen* Sophie Eros mit Freya vermählt, so entspricht das ganz dem Empnden des Novalis. Sophie war das Heilige, *die Vesta* geworden (Brief an Fr. chlegel vom 18. VI. 1800, Kl. IV, Nr. 214), Julie die Braut, und ihr Bild piegelt sich in der Begegnung Heinrichs und Mathildes. Das Fest dieser Begnung in Augsburg kann daher sein Urbild auch nicht in Grüningen haben[24a].

Briefe an Julien — Fantasien der Liebe

Als Novalis im Juli 1798 bei seinem Kuraufenthalt in Teplitz seine Gedanen über die Frauen zusammenfaßt, gibt er ihnen die Überschrift: *Sofie oder er die Frauen* (Tepl. Fragm. 17 = Kl. II, S. 382, Nr. 334). Als er im Januar 800 die vielfältigen Möglichkeiten der Liebe aufzählt, gibt er ihnen die Überhrift: *Briefe an Julien — Fantasien der Liebe* (Kl./S., S. 430) und unterstreicht s Letztere, dem dann die ganze Skala von 34 Möglichkeiten folgt: *Ungehicklichkeit der Liebe*, *Blödigkeit*, *Ängstlichkeit*, *Unschuld*, *Einfalt*, *Poesie der iebe* usw. Und auf der andern Blattseite geht es gleich weiter:

> *Geschichten an J*[ulie]. *Was ich gelesen habe. Reflexionen über die Menschen — den Weltlauf — die poetischen Geschichten — unsre künftige Einrichtung — meinen Wunderglauben an Sie. Ihre Gewohnheiten... Die Liebe in jedem Zeitalter. Einteilung des Tags — über Geschäfte — der Morgen der Abend — Der Kreis einer Frau — ihre Beschäftigungen. Kleine Kriege zwischen Mann und Frau. Kinder. Poesie des Lebens.*

eflexionen über.. meinen Wunderglauben an Sie. So stark ist die Wirkung des phienmythos auf uns, daß wir auch hier, trotz der Überschrift, zunächst zu agen geneigt sind, ob mit dieser (großgeschriebenen) *Sie* nicht Sophie geeint sein müsse (Kl./S., S. 628, Z. 7). Daß Novalis hier seinen Wunderauben an Julie bezeugt, nehmen wir fast mit Erstaunen wahr.

Wo aber finden sich diese *Briefe und Geschichten an Julie?* Nicht irgendwo, ndern auf dem 'Entwurfblatt' zum *Ofterdingen*. Niemand ist bisher auf den edanken gekommen, sie mit dem Ofterdingen in Verbindung zu bringen. eshalb ist das 'Entwurfblatt' bisher nirgends im Zusammenhang abgedruckt rden, weder bei Kluckhohn (*Neue Funde*) noch in der neuen Auflage von valis' Schriften. Die *Briefe an Julien* bilden im Wesentlichen die zweite alte der ersten Seite (a), die *Geschichten an J.* den Anfang der zweiten Seite), und hier zählen sie als (1) mit in der von Novalis stammenden Numerung der Entwürfe.

Mitten in den Entwürfen zum *Ofterdingen* ist also Julie ganz nah, ganz da, es ist auf die Liebe zu ihr, auf das Leben mit ihr ausgerichtet, auf die Fa-

[24] S. Heinz Ritter, *Die Geistlichen Lieder des Novalis*, S. 317. [24a] Vgl. Kl. I, S. 89 = Kl/S. I, S. 185.

milie, die mit ihr entstehen soll. Sophie ist ganz fern. Unmittelbar hinter den *Geschichten an J.* steht der Entwurf der Erzählung von Atlantis: *Ein Dichter verliebt sich in eine Prinzessin – flieht mit ihr – Der Vater, ein Dichterfreund, versöhnt sich mit ihm durch eine schöne Romanze.* Auch für diese Erzählung kann nur Julie das Urbild sein. Der König wird von Novalis in den BP mit Klingsohr gleichgesetzt, Klingsohrs Tochter ist Mathilde, Mathilde = Julie. Mathilde ist auf dem Entwurfblatt nicht erwähnt, aber in den *Briefen* und *Geschichten an Julie* ist sie vorweg gemeint. 'Wunderglauben an Julie', das ist der Inhalt der Mathildengespräche.

Und wenn Mathilde klagt: *Ach Heinrich, du weißt das Schicksal der Rosen; wirst du auch die welken Lippen, die bleichen Wangen mit Zärtlichkeit an deine Lippen drücken? Werden die Spuren des Alters nicht die Spuren der vergangenen Liebe sein?*, so sind das genau die Fragen, die Novalis in bezug auf Julie in seinem Gedicht *An Dora* (Stock) bewegten, die ihn niemals in bezug auf Sophie bewegt haben.

Der dunkle Unterstrom

Wir haben also, soweit eine solche Gleichsetzung bei einem Dichtwerk überhaupt erlaubt ist, in den Mathildengesprächen (wie in der Atlantis-Erzählung) ein Denkmal der Liebe des Novalis zu seiner Braut Julie zu sehen. Sie erfüllt seine Gedanken und sein Herz, und sie begeistert ihn zu seiner Dichtung. Aber es ist bei Novalis auch in dieser Brautzeit ein dunkler Unterstrom vorhanden, den wir nicht aus dem Auge lassen dürfen.

Nach dem Tode Sophiens fühlte sich Novalis als ein Fremdling auf der Erde. Nach der Verlobung mit Julie darf er sagen: *Der müde Fremdling ist verschwunden.* Um dieselbe Zeit, am 20. I. 1799, schreibt er an Fr. Schlegel (Nr. 175):

> *Die Erde scheint mich noch viele Zeiten hindurch festhalten zu wollen. Das Verhältnis, von dem ich Dir sagte, ist inniger und fesselnder geworden. Ich sehe mich auf eine Art geliebt, wie ich noch nicht geliebt worden bin. Das Schicksal eines sehr liebenswerten Mädchens hängt an meinem Entschlusse – und meine Eltern, meine Geschwister bedürfen meiner mehr als je. Ein sehr interessantes Leben scheint auf mich zu warten – indes aufrichtig wär ich doch lieber tot.*

Schon vorher, am 10. Dezember 1798 (Nr. 170) hatte er geschrieben[25]:

> *– mit der größesten Fassung und in der heitersten Ruhe hab ich scheiden wollen. Jetzt scheint sich manches gegen meinen Plan zu verbinden –... Der frühe Tod ist jetzt mein großes Los – das Fortleben der zweite Gewinn.*

Die Zeit um Ostern 1799 verlebt Novalis in Grüningen, und hier an Sophiens Grab bricht noch einmal die Vergangenheit auf:

[25] Die Briefteile Kl. IV, Nr. 170 und 168, bilden einen einzigen „langen" Brief, datierbar auf den 10. XII. 1798. S. dazu Heinz Ritter, *Die Geistlichen Lieder des Novalis*, Anhang, S. 341.

Wen ich sah, und wen an seiner
Hand erblickte, frage keiner –
Ewig werd ich dies nur sehn...

Aber damit scheint sie auch entsühnt und beschwichtigt zu sein. Novalis lebt nun ganz in seinem Glück mit Julie, wie es Sidonie schildert.

Die *Sehnsucht nach dem Tode* in der sicher späten VI. *Hymne an die Nacht* kann man dadurch erklären, daß Novalis um die Jahreswende 1799/1800, indem er die Dichtung vollendet, in die Stimmung vergangener Jahre zurückgezogen wird.

Dagegen ist die seltsame, später gestrichene Strophe in dem Gedicht *Der Himmel war umzogen* zweifellos wieder eine solche Welle des dunklen Unterstroms. Dies Gedicht aus dem Vorfrühling 1800 ist an Julie gerichtet. Es entsteht aus der quälenden Sorge um eine hinreichende wirtschaftliche Grundlage für die Ehe mit ihr, und in dieser Mutlosigkeit bricht wieder der Todeswunsch durch:

Ach könnte sie sich fassen,
Mein Bild nur von sich tun,
So ging ich bald gelassen
Im stillen Hof zu ruhn.

Trotzdem endet das Gedicht dann fröhlich, der Gram wird besiegt.

Es sind also wenigstens diese Stellen, in denen Novalis klar ausspricht, daß er am liebsten sterben würde, wenn er sich nur entbehrlich glauben dürfte.

Wenn wir nun aber diese Stellen so auslegen, als spräche aus ihnen das Verlangen nach Sophie, so ist das bereits wieder eine Ausdeutung, die nicht hinreichend belegt ist. Es ist auch die andere Deutung möglich und im letzteren Fall wahrscheinlich, daß körperliche Schwäche- und Unruhezustände solche Gefühle auslösten. Wir wissen jedenfalls aus dem Tagebuch von 1800, daß Novalis mindestens seit Ende Juli Angstzustände hatte, die er auf körperliche Ursachen zurückführte. Novalis war, wie der norwegische Naturwissenschaftler Steffens ausdrücklich bescheinigt[26], hektischer, d.h. schwindsüchtiger Konstitution, und er mutete sich körperlich und geistig Ungeheures zu. Das Gefühl, nicht mehr zu können und nicht mehr zu wollen, wird ihn in solchen Stunden der Schwäche ergriffen haben.

Trotzdem ist der dunkle Unterstrom allein so nicht zu erklären. Das mächtige Erlebnis der Begegnung mit Sophie und vor allem der Trennung von ihr und der Entschluß, ihr nachzusterben, wirkten bei Novalis nach, auch als sich sein Leben durch Julie gewandelt hatte, und diese Nachwirkungen sind auch im *Ofterdingen*, und nicht nur im *Märchen*, zu spüren. Die Schilderung im

[26] Kl. IV, S. 463.

1. Kapitel des II. Teiles über *die wilden Qualen der Einsamkeit, die herbe Pein eines unsäglichen Verlustes, die trübe, entsetzliche Leere* geht sicher auf die Zeit nach Sophiens Tod zurück; und auch, als der Pilger durch den Strahl *in eine wundersame kleine Herrlichkeit hinein* sah und ganz zuvorderst seine Geliebte erkannte, *wie sie so freundlich und lächelnd ihm zuwinkte und die Hand auf ihre linke Brust legte*, möchte man an Sophie denken – an Stellen also, wo die Geliebte nicht als die körperlich-nahe, warme Braut, sondern als jenseitig und als heilig-geliebtes Urbild erscheint.

Zu dem Unterstrom des Sophien-Erlebnisses im *Ofterdingen* gehört auch der Zusammenhang zwischen dem Brief an Just vom 29. III. 1797 (Nr. 130) und dem Klingsohr-Märchen. Novalis hatte an Just bald nach Sophiens Tod geschrieben:

> *Ich leugne nicht, daß ich mich vor dieser entsetzlichen Verknöcherung des Herzens – vor dieser Seelenauszehrung – fürchte! Die Anlage ist unter den Anlagen meiner Natur. Weich geboren, hat mein Verstand sich nach und nach ausgedehnt und unvermerkt das Herz aus seinen Besitzungen verdrängt. Sophie gab dem Herzen den verlorenen Thron wieder. Vielleicht könnte ihr Tod dem Usurpator die Herrschaft wiedergeben! der dann gewiß rächend das Herz vertilgen würde. Seine indifferente Kälte habe ich schon sehr empfunden – aber vielleicht rettet mich noch die unsichtbare Welt und ihre Kraft, die bisher in mir schlummerte.*

Hier klingen Gestalten und Handlungen des *Märchens* an, ohne daß doch eine andere Beziehung bestünde als die tatsächlichen Seelenvorgänge, die bildhaft ins Bewußtsein treten. Von der eigentlichen Märchenhandlung, von der rettenden Fabel, von Freya und Ginnistan ist noch nicht die Rede, der kosmische Hintergrund wird nur geahnt. Sophie ist 1797 nur Sophie von Kühn, und was Novalis schildert, ist das sich in seiner Seele vollziehende Drama. Er hat, dieser Äußerung zufolge, Sophie als seine Rettung vor drohender Intellektualisierung empfunden.

Wahrscheinlich hat sich Novalis hierin geirrt. Der Brief, den er an seinen Freund Brachmann am Vortage seiner Bekanntschaft mit Grüningen schrieb, zeugt von ganz gelockerter, herzlich-übermütiger Laune und von einem freien Spiel mit dem Intellekt (16. XI. 1794, Nr. 42). Dagegen entstanden in der Grüninger Zeit und anschließend in Weißenfels von Oktober 1795 bis April 1796 die von Intellektualität strotzenden umfänglichen Fichtestudien[27], wohl das Abstrakteste und Begrifflichste, was Novalis geschrieben hat, geboren aus der Auseinandersetzung mit der Fichteschen Philosophie, *diesem furchtbaren Gewinde von Abstraktion*, wie er am 14. VI. 1797 an Fr. Schlegel schreibt (Nr. 142). Das Verhältnis mag eher so gewesen sein: Da Sophie sein Herz füllte,

[27] Die Fichte-Studien sind auf Grund von Handschrift-Merkmalen in die obige Zeit zu datieren und lassen sich in 6–7 zeitliche Gruppen aufgliedern.

durfte er dem Verstand die äußerste Abstraktion zumuten, ohne eine Einseitigkeit befürchten zu müssen. Nach Sophiens Tod waren zunächst Verstand wie Herz gleichermaßen gelähmt; dann begann in Freiberg beides aufs Neue zu erwachen. Anscheinend gleich im Anfang seines Freiberger Aufenthaltes lernte Novalis Julie kennen, die ihm allmählich wieder das Gegengewicht des Herzens zu neuen Abenteuern des Verstandes gab. Die zeitliche Analyse wird das vielleicht noch genauer aufzeigen können. Das Wechselspiel zwischen Gemüt und Verstand ist für Novalis ein Grundthema seines inneren Lebens, und wenn er es Jahre später im Märchen neu gestaltet, so ist es aufs Neue ein gegenwärtiges, nicht ein vergangenes Problem.

Zusammenfassung

Der *Ofterdingen* ist zwischen Mitte Dezember 1799 und Anfang April 1800 entstanden. Den Stoff fand Novalis in Artern im Juni 1799, *im Frühjahr*, wie Karl v. H., und *im Sommer*, wie Tieck kalendermäßig richtig, schreiben. Der von ihnen überlieferte längere Winteraufenthalt in Artern ist dagegen eine Legende, Novalis war dort zusammenhängend nur vor Weihnachten, und keine 14 Tage lang. Die Legende hat aber einen wahren Kern. Novalis scheint die entscheidende Eingebung zum *Ofterdingen* auf einer Wanderung empfangen zu haben, die er damals von Artern aus querfeld- und -waldein zum Kyffhäuser machte. Er schildert diese Wanderung im Traum des Vaters im 1. Kapitel in einem ganz realistischen, aus dem übrigen herausfallenden, Stil. Unmittelbar vorher dürften die Bergmannsgespräche (im 5. Kap.), unmittelbar danach das 1. Kap. geschrieben worden sein, und bis Mitte Januar 1800 war auch das 2. Kap. fertig. Das auf Mitte Dezember 1799 zu datierende „Entwurfblatt" skizziert kurz die Kapitel 3–9, die also noch nicht geschrieben waren. Am 23. II. 1800 meldet Novalis das *Märchen* (Kap. 9) und die *Erzählung* (Kap. 3) als fertig und arbeitet an Kap. 4. Die 2. Hälfte von Kapitel 5 und 6–8 entstanden in den folgenden 5 Wochen, die Lieder wohl meist im Zuge des Textes, die Bergmannslieder nachträglich eingefügt.

Mathilde bei ihrer Begegnung mit Heinrich in Augsburg kann nicht als die Verkörperung der Sophie von Kühn angesehen werden. Wahrscheinlich spiegelt sich in dieser Begegnung Novalis' Brautzeit mit Julie ab. Julie spielt auf dem Entwurfblatt eine wichtige Rolle. Der Sophienmythos ist zu überprüfen. Julies Bedeutung für Novalis ist größer als bisher angenommen. Aber ein Unterstrom in Novalis' Seele hält das Vergangene gegenwärtig. Sophie und Julie haben in der Dichtung wie im Leben des Novalis eine verschiedene, beide aber eine entscheidende, unentbehrliche Bedeutung. *Ich habe zu Söphchen Religion, nicht Liebe*, sagt Novalis schon 1797/8 (Kl. II, S. 307). *Sophie ist ewig Priesterin der Herzen* heißt die letzte Zeile des *Märchens*.

Die Paralipomena zum *Ofterdingen* II sind zwischen Ende Juli und Oktober 1800 entstanden.

Zum Gebrauch des Konjunktivs bei Robert Musil*

von

Albrecht Schöne (Göttingen)

Wer die Entwicklung der deutschen Sprache verfolgt, kann in neuerer Zeit ein deutliches Zurücktreten des Konjunktivs zugunsten indikativischer Aussageweisen beobachten – in der Umgangssprache vor allem, aber auch im Schriftdeutsch und selbst in poetischen Texten. Daß durch Abschwächung der alten Endsilben unser Konjunktiv vielfach den indikativischen Formen gleichlaute und seine Kontur sich dadurch im Sprachbewußtsein verwischt habe, reicht allein wohl nicht aus, das zu erklären. Ebensowenig genügt offenbar der bloße Hinweis auf ein gewandeltes Stilgefühl, das den konjunktivischen Modus als altertümlich oder gekünstelt empfinden und ablehnen mag. Wenn im Sprachgebrauch geistige Haltungen sich bezeugen, die zwar an der Sprache ablesbar sind, das sprachliche Verhalten aber übergreifen, so müßte auch der Schwund des Konjunktivs auf tiefere Veränderungen deuten, auf ein Zurücktreten jener Möglichkeiten menschlichen Verhaltens zur Welt, die in eben diesem Modus beschlossen liegen. Um ihnen nachzugehen, greife ich zu den Texten Robert Musils[1], die von der allgemeinen Befreundung mit dem Indikativ auf bemerkenswerte Weise sich absetzen. Sein Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* enthält eine solche Fülle konjunktivischer Aussagen von unterschiedlicher Form und Bedeutung, daß er geradezu als eine Art Zufluchtstätte dieses mißliebig gewordenen Modus erscheint.

In gleicher Weise zeigen der Erzähler und seine Figuren sich beispielsweise geneigt, die eigene Meinung, eigene Äußerung konjunktivisch zu fassen. *Es ließe sich von vielem sagen, daß ...*[2], bemerkt der Erzähler. Oder: *Der Grund könnte in der Erweckung ... liegen; aber damit wäre freilich die Frage ...*[3]. Entsprechend Ulrich, der Held des Romans: *Ich könnte mir denken, daß man ... hinwegkäme ...*[4]. Oder: *Ich glaube, man könnte wohl davon sprechen, daß es ... möglich sein müßte ...*[5]. *Und ebenso gut ließe sich von jedem Bild sagen, daß es ein Gleichnis wäre*[6]. Oder Ulrichs Schwester Agathe: *Sollte man nicht beinahe sagen können, je unähnlicher ein Bild sei ...*[7]. Solche Konjunktive setzen die Äußerung gleichsam in Klammern. Sie bezeichnen eine vorsichtige Zurückhaltung im Denken und Sprechen, die nichts als unabänderliche, gewisse Tatsache

* Göttinger Antrittsvorlesung vom 18. Februar 1961, erweiterte Fassung.

[1] *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*, hrsg. von Adolf Frisé: *Der Mann ohne Eigenschaften*, Hamburg 1952, abgekürzt im folgenden: MoE; *Tagebücher, Aphorismen, Essays und Reden*, Hamburg 1955, abgekürzt im folgenden: TAE; *Prosa, Dramen, späte Briefe*, Hamburg 1957, abgekürzt im folgenden: PDB.

[2] MoE S. 1147. [3] MoE S. 1156. [4] MoE S. 1199. [5] MoE S. 1201.
[6] MoE S. 1188. [7] MoE S. 1184.

nimmt, sondern die Satzaussage zur Erwägung stellt, sie gewissermaßen versuchs- und probeweise behandelt und andere Möglichkeiten offen läßt. Diese Grundhaltung macht es begreiflich, daß in Musils Roman vor allem dort die Konjunktive sich häufen, wo die sprechende Figur eine fremde Meinung oder Äußerung wiedergibt. Ulrich etwa erklärt: *Man sagt, es könne in diesem Zustand nichts geschehn, was nicht mit ihm übereinstimmte*[8], und zeigt mit seinem Konjunktiv, daß er landläufige Meinungen nicht ohne weiteres akzeptiert, das scheinbar Gegebene nicht ungeprüft als gegeben hinnimmt. In gleicher Weise distanziert auch der Erzähler sich von den Äußerungen seiner Figuren: Ulrich *sagte, Glaube könne nicht eine Stunde alt werden.*[9] Er aber meidet den Indikativ nicht etwa, um einen Vorbehalt, um die abweichende eigene Ansicht spüren zu lassen, setzt den Konjunktiv keineswegs als Ausdrucksmittel eines ironischen Vorbehalts, einer ironischen Distanz gegenüber der Romanfigur, — so wie das etwa Thomas Mann, ein anderer großer Konjunktivbenutzer unserer Literatur, vorführt. Musils Erzähler hält durch seinen Konjunktiv vielmehr sich selbst aus dem Spiel, damit er den Ablauf des Denkens, Sprechens, Handelns unter seinen Romanfiguren nicht störe. Er zeigt die Distanz eines Experimentators, der in den Versuchsablauf nicht eingreift, um dessen Entwicklung und Ergebnis nicht zu fälschen. Wir geraten auf eine Spur.

Mit auffälliger Häufigkeit begegnet der Konjunktiv oder seine Umschreibung im Konditionalgefüge. *Es wäre Haß gewesen, was Diotima in diesem Augenblick gegen ihren Gatten empfand, wenn sie des Hasses — einer niederen Regung! — überhaupt fähig gewesen wäre.*[10] Niederer Regungen ist Diotima nicht fähig. So muß die konjunktivische Aussageform den bedingenden Gliedsatz ins Irreale stellen (*wenn sie fähig gewesen wäre*), den bedingten Hauptsatz (*Es wäre Haß gewesen*) als gegenstandslos bestimmen. Warum dann das Ganze? Der Erzähler will Diotimas Verhältnis zu ihrem Mann charakterisieren, das für ihre jetzt einsetzende Beziehung zum Dr. Arnheim eine wichtige Voraussetzung abgibt. Ein bestimmter vorgegebener Sachverhalt also wird erläutert dadurch, daß die durch ihn bereitgestellten Möglichkeiten ausgeführt werden, die de facto doch durch hinzutretende Umstände gehindert sind, sich als Wirklichkeit durchzusetzen. 'Die Lage ist so, daß dieses einträte, falls ...'

Ein durchaus geläufiger Gebrauch des Konjunktivs ist das. In charakterisierenden Darstellungen und Erörterungen der Umgangssprache begegnet er ebenso wie in der Erzählkunst — dort vor allem, wo ein Sprecher seinen Gegenstand mit jener überlegenen Manier behandelt, die sich vom Sosein des Objektes zureichend distanziert, um auch sein Anders-Möglichsein erfassen zu können, und ein enges Verhältnis zum Leser unterhält, den er zu gleicher Überlegenheit gegenüber den Erzählgegenständen zu erziehen sucht. Bezeichnenderweise hat etwa Wieland diese Art von Konjunktivverwendung

[8] MoE S. 779. [9] MoE S. 779. [10] MoE S. 110.

häufig vorgeführt. Eines seiner Beispiele muß hier genügen: Da liebt im Roman vom *Don Sylvio*[11] die Donna Felicia den Sylvio, ihr Bruder Eugenio die Jacinte, und beide Geschwister machen sich hinsichtlich dieser Zuneigungen gegenseitig keine Schwierigkeiten. Das Terenzische *Tu si hic esses, aliter sentias* wird von ihnen tatsächlich praktiziert, erläutert der Erzähler. Und er beginnt nun, Betrachtungen darüber anzustellen, wie es gegangen wäre, wenn etwa nicht beide Geschwister verliebt gewesen seien: *Wir wollen einmal setzen, Donna Felicia hätte die Nachsicht ihres Bruders nicht für sich selbst nötig gehabt, wie viele Einwendungen hätte sie nicht gegen seine Liebe ... einwenden können? — Ich gestehe Ihnen alles ein, würde Don Eugenio geantwortet haben ...* Konjunktivische Formen haben die durchaus irrealen Voraussetzungen des folgenden Dialogs, haben seinen gleichsam hypothetischen Charakter sichergestellt. Jetzt spielt der Erzähler die Szene in den Indikativ hinüber, indem er seinem Eugenio zu direkter Rede das Wort gibt, und verleiht so der Hypothese für eine Weile den Grad fiktiver Realität: *alle diese Einwürfe*, läßt er Eugenio erwidern, *Alles, was Sie und meine Freunde und die Welt nur immer dagegen sagen können, hat mir meine eigene Vernunft tausendmal vorgesagt; und so thöricht ich Ihnen scheinen mag, so bin ich ....* So sicher ist die indikativische Basis nun, daß Eugenio von ihr aus wiederum zum Konjunktiv übergehen darf, einem Konjunktiv der zweiten Potenz gewissermaßen, indem er nämlich erneut einen in Wahrheit nicht gegebenen Sachverhalt, den einer nur *gewöhnlichen Leidenschaft*, zur Verdeutlichung des tatsächlich Vorliegenden heranzieht: *Die Hälfte aller dieser Umstände würde mehr als zulänglich sein, eine gewöhnliche Leidenschaft zu dämpfen. Aber die Gewalt der Sympathie, liebste Schwester, — man muss sie selbst erfahren haben, um zu wissen, wie unmöglich es von dem ersten Augenblick an, da man sie erfährt, ist, ihr zu widerstehen.* Jetzt überführt der Erzähler die Szene wieder in den ursprünglichen Konjunktiv, macht ihren hypothetischen Charakter wieder bewußt: *Donna Felicia würde diesen Grund sehr geringhaltig gefunden haben, wenn sie ... sie hätte ...* usf., dann schließt er den Vorhang der Probebühne und führt die Realität des in der Fiktionswelt des Romans tatsächlich Gegebenen wieder herauf: *Allein zum Vortheil ihrer beiderseitigen Leidenschaft befanden sie sich Beide in dem nämlichen oder doch in einem sehr ähnlichen Falle.* — Daß man sich in die Lage des anderen versetze, scheint ihm *ein fast allgemeines Mittel gegen alle die Widersprüche, Irrungen und Zwistigkeiten ..., die aus der Verschiedenheit und dem Zusammenstoß der menschlichen Meinungen und Leidenschaften täglich zu entstehen pflegen.* Seine liebenden Geschwister führen den seltenen Fall solcher Übereinstimmung vor, und um zu erweisen, wie erfreulich diese Wirklichkeit sei, spielt der Erzähler auf der Experimentierbühne des Konjunktivs die unerfreuliche andere Möglichkeit vor. Sein *Wir wollen einmal setzen, Donna Felicia hätte ..., wie viele Einwendungen hätte sie nicht ...* benutzt ebenso wie Musils *Es wäre Haß gewesen ..., wenn sie*

[11] *Die Abenteuer des Don Sylvio von Rosalva*, 2. Teil, 5. Buch, 7. Kap.

. . *fähig gewesen wäre*, den Irrealis, um bestimmte ermöglichende oder verhindernde Umstände probeweise aufzuheben und so den Tatbestand, auf den es eigentlich ankommt, zu verdeutlichen: ein feststehender Sachverhalt und ein didaktisch-demonstrierender Konjunktiv.

Von solchem durchaus gängigen Modusgebrauch aber hebt sich nun eine andere konjunktivische Aussageweise bei Musil ab, die weit eigenartigere Färbung zeigt. *Ulrich fragte: „Und was geschähe, wenn wir jetzt einen hier anhielten und zu ihm sagten: 'Bleib bei uns, Bruder!' oder: 'Halte still, vorbeieilende Seele! Wir wollen dich lieben wie uns selbst!'?*" Hier offenbar ist kein feststehender Sachverhalt vorgegeben. Ein Experiment wird veranstaltet, nicht um in der Art eines Schulversuchs bekannte Phänomene zu demonstrieren, sondern wirklich um festzustellen, zu welchem Ergebnis ein bestimmtes Verhalten führte (*was geschähe, wenn . . .*). Es spielt im Konjunktiv sich ab. Keiner der Vorübergehenden wird tatsächlich angehalten von den Geschwistern. Wohl wäre das möglich: nicht der Irrealis, sondern ein Potentialis wird hier gesetzt[12]. Aber der praktischen Ausführung bedarf der Versuch gar nicht. Die bloße Vorstellung, die Erprobung im Geiste genügt, um die Reaktion der Vorübergehenden sicherzustellen: „*Er sollte uns verblüfft anschauen*" *erwiderte Agathe.* „*Und dann seine Schritte verdoppeln!*" Gleich darauf trifft sie selbst ein neues Arrangement: „*Und wenn wir ihn nun gleich mit den Worten 'Sie, verbrecherisches und gemeines Subjekt!' anschrien?*" *schlug Agathe versuchsweise vor.* Ulrich: „*So könnte es sein, daß er uns . . .*"[13]. An die Stelle des feststehenden Sachverhalts und des Irrealis in der Funktion eines didaktischen, demonstrierenden Konjunktivs tritt eine offene Frage und ein Potentialis, der gewissermaßen als experimenteller Konjunktiv funktioniert[14]. Auf diesen Typus einmal aufmerksam geworden, entdeckt man ihn an zahlreichen Stellen wieder, vor allem in den Gesprächen der beiden Geschwister. *Stell dir vor*, es *befände sich . . .*, oder: *Versuch, wirklich zu glauben*, es *wäre . . .*[15], oder: *wenn wir annehmen*, es *sei . . .*[16]. Aber auch Ulrich für sich allein trifft mit Hilfe der Konjunktive solche experimentellen Arrangements: *Machen wir eine Annahme, — sagte er sich zum Beispiel, um sie später wieder auszuschalten — und setzen wir den Fall, Agathe*

[12] Ob das in solchem konjunktivischen Konditionalgefüge vorgestellte Geschehen unter bestimmten Umständen realisierbar, verwirklichungsfähig, also möglich sei oder nicht, darüber kann nicht der Konjunktiv selbst, sondern nur der Sinnzusammenhang des Kontextes eine Auskunft geben. Mit Recht hat Walter Flämig, *Zum Konjunktiv in der deutschen Sprache der Gegenwart*, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Veröffentlichg. des Instituts für deutsche Sprache und Literatur 15, 1959, S. 13, festgestellt: „Der Konj. II des Konditionalgefüges ist also in jedem Falle ein Modus Irrealis, die spezielle ('potentiale') Bedeutung entstammt dem Kontext, sie ist situationsbedingt." Wo im folgenden vom Conjunctivus potentialis die Rede ist, handelt es sich in diesem Sinne also um einen Irrealis, dem der Kontext eine von Fall zu Fall sehr unterschiedlich geartete potentiale Bedeutung verleiht.

[13] MoE S. 1154.

[14] Angedeutet wird das bei Karl Markus Michel, *Die Utopie der Sprache*, Akzente 1954, S. 27: „Die Bedingung des 'wenn' ist meistens eine potentielle, man könnte sagen eine utopische."

[15] MoE S. 785. [16] MoE S. 1186.

würde ... So müßte ich ... Ich müßte ... Ich müßte ebenso ... Ich dürfte nicht ...[17].

In vielen Fällen freilich folgt auf die Versuchsanordnungsformel *Gesetzt den Fall, daß ...* oder *Denken Sie sich das einmal in folgender Art ...* nicht mehr der Konjunktiv. Die vorangehende Formel allein übernimmt es, das nur Potentielle, Experimenthafte festzustellen, und gibt so den nachfolgenden Indikativen gleichsam konjunktivische Färbung. *Stell dir vor*, sagt Ulrich zu Agathe, *irgendein Kanzleirat in fabrikneuen Lederhosen sitzt dort, mit grünen Hosenträgern, auf die 'Grüß Gott' gestickt ist: er vertritt den reellen Gehalt des Lebens, der sich auf Urlaub befindet. Dadurch ist das Bewußtsein, das er von seinem Dasein hat, natürlich für den Augenblick verändert. Wenn er die Rinderherde ansieht, so zählt er nicht, beziffert nicht, schätzt nicht das Lebendgewicht der vor ihm weidenden Tiere, verzeiht seinen Feinden und denkt milde von seiner Familie.*[18] Wird solcherart die konjunktivische Substanz indikativisch erfaßt, so wird aber offensichtlich auch ihr Sicherheits-, ihr fiktiver Realitätsgrad erhöht. Das entspricht den Texten, in denen gegen den Regelfall gleicher Aktionsweise des Verbums in beiden Satzgliedern eines Konditionalgefüges[19] wohl der bedingende Satz, nicht mehr aber der bedingte den Konjunktiv trägt: *setzen wir den Fall, Agathe würde ... So müßte* ich ... *Ich müßte ... Ich müßte ebenso ... Ich dürfte nicht ...*, und dann: *sondern was ich tue, muß etwas sein ... Das ist ... Das ist ...*[20]. Die Prämissen werden (*setzen wir den Fall, Agathe würde*) durch den Konjunktiv als Hypothese, als Versuchsanordnung bestimmt; das Ergebnis aber (*was ich tue, muß*, statt 'was ich täte, müßte', und *Das ist*, statt 'Das wäre') rückt in den Modus der Realität. Das Experiment, so deutet sich an, gewinnt Relevanz für die Wirklichkeit, – wenngleich der Konjunktiv der Prämissen tatsächlich auch die Folgerung noch im Potentiellen verhält.

Ich könnte ... es ließe sich ... Agathe würde – mit all diesen Konjunktiven oder Konjunktivumschreibungen habe ich Ulrich zitiert, dem es nicht liegt, in solchen Fällen zu sagen: 'Ich kann', 'es läßt sich', 'Agathe wird'. Diesem Liebhaber des Potentialis, des experimentellen Konjunktivs fehlt, wie es scheint, die Entschiedenheit des Täters, der blind ist gegenüber der Vielzahl der Möglichkeiten um des Einen willen, das er tut. Ulrich verfügt über jene Gabe, die der Erzähler *Möglichkeitssinn* nennt. *Wer ihn besitzt*, so führt er aus, *sagt beispielsweise nicht: Hier ist dies oder das geschehen, wird geschehen, muß geschehen; sondern er erfindet: Hier könnte, sollte oder müßte geschehn; und wenn man ihm von irgend etwas erklärt, daß es so sei, wie es sei, dann denkt er: Nun, es könnte wahrscheinlich auch anders sein ... Solche Möglichkeitsmenschen*

[17] MoE S. 1405. [18] MoE S. 783.

[19] Bedingender wie bedingter Satz stehen im Indikativ und bestimmen so die Verwirklichung des bedingt Gefaßten als möglich, oder beide tragen den Konjunktiv und zeigen damit die Verwirklichung als nicht mehr, noch nicht, grundsätzlich nicht möglich.

[20] MoE S. 1405f.

eben, wie man sagt, in einem feineren Gespinst, in einem Gespinst von Dunst, Einbildung, Träumerei und Konjunktiven[21]. Angesichts einer Wirklichkeit, die als gegeben hinzunehmen Ulrich nicht bereit sein kann, verhält er im *Gespinst von Konjunktiven*, ohne die Möglichkeit in starre Eigenschaft zu überführen. Ein *Mann ohne Eigenschaften*, der sich nicht im Handeln festlegt, *der*, so hat Musil selbst gesprächsweise sich geäußert, *aufs Handeln bewußt verzichtet und gedanklich Experimente macht.*[22]

Das 28. Kapitel im Ersten Buch des Romans trägt die Überschrift: *Ein Kapitel, das jeder überschlagen kann, der von der Beschäftigung mit Gedanken eine besondere Meinung hat.*[23] Und das gilt beinahe für den ganzen Roman. Sein auf eine notdürftige Fabel reduziertes Geschehen dient wesentlich dazu, Anlaß und Gegenstand zu liefern für die Reflexion der Romanfiguren und des Erzählers, die damit den Handlungskern breit überwuchert, dient andererseits dazu, die nachdenkenden Figuren in Situationen zu bringen, in denen ihr Reflektieren glaubwürdig und ungestört vor sich gehen kann. So folgen einander beispielsweise zwei Seiten Reflexion, ein Satz Romanhandlung, drei Seiten Reflexion; und der eingeschobene Handlungssatz betrifft in diesem Falle den General Stumm von Bordwehr, der an seinem Schreibtisch sitzt: *Er stellte die elektrisch betriebene rund geschliffene Glasscheibe über der Türe seines Büros auf Rot, zum Zeichen, daß er eine wichtige Konferenz habe, und während seine Offiziere mit ihren Aktenmappen seufzend vor der Schwelle kehrtmachten, fuhr er in seinen Überlegungen fort.*[24] Weil aber das Geschehen, weil das Erlebnis als Material für die experimentierenden *Überlegungen* dann erst eigentlich verfügbar scheint, wenn seine unmittelbare Aktualität abgestreift ist, kann es im Bericht über Ulrichs erstes Zusammentreffen mit der Dame, die er Bonadea nennt, denn heißen: *Zwei Wochen später war Bonadea schon seit vierzehn Tagen seine Geliebte.*[25] Der Indikativ des Romangeschehens schrumpft zu einem Anhaltspunkt zusammen, um den das *Gespinst von Konjunktiven* sich legt. Die Reflexionen übernehmen gleichsam die Funktion des Geschehens, sie selber sind die 'Handlung' dieses Romans und bilden in ihrer Kontinuität seine 'Geschichte': *Er dachte* – das ist sein eigentlich bezeichnendes Tätigkeitswort.

Aber wenngleich dies Denken in Konjunktiven auf einer nur potentiellen, konjunktiven Basis ruht (*Machen wir eine Annahme, – sagte er sich zum Beispiel, um sie später wieder auszuschalten – und setzen wir den Fall, Agathe würde ...*), so ist es doch nicht zu verwechseln mit einem Herumphantasieren im Belieben. Ulrich ist ein kritischer, mobiler Kopf, besessen vom Trieb zur Richtigkeit und Genauigkeit eines Denkens, dem es um nichts Geringeres geht, als um die Erprobung von neuen Möglichkeiten, wie man – Mensch sein könne.

[21] MoE S. 16.
[22] Wolfdietrich Rasch, *Erinnerung an Robert Musil.* Jetzt in *Robert Musil. Leben, Werk, Wirkung*, hrsg. von Karl Dinklage, Hamburg 1960, S. 370.
[23] MoE S. 114. [24] MoE S. 531. [25] MoE S. 31.

Er dachte. Aber ihm scheint, *daß nur eine Frage das Denken wirklich lohne, und das sei die des rechten Lebens.*[26] *Das Mögliche*, stellt der Erzähler fest, und er spricht ein großes Wort, *umfaßt ... nicht nur die Träume nervenschwacher Personen, sondern auch die noch nicht erwachten Absichten Gottes. Ein mögliches Erlebnis oder eine mögliche Wahrheit sind nicht gleich wirklichem Erlebnis und wirklicher Wahrheit weniger dem Werte des Wirklichseins, sondern sie haben, wenigstens nach Ansicht ihrer Anhänger, etwas sehr Göttliches in sich, ein Feuer, einen Flug, einen Bauwillen und bewußten Utopismus, der die Wirklichkeit nicht scheut, wohl aber als Aufgabe und Erfindung behandelt.*[27] Der Konjunktiv erweist sich als sprachliches Erkennungszeichen dessen, der das Gegebene als Postulat begreift und in neuen, besseren Möglichkeiten *die noch nicht erwachten Absichten Gottes* ahnt; schon auf einer der ersten Seiten des Romans wird, ganz beiläufig, berichtet, Ulrich habe einmal in einem Schulaufsatz geschrieben, *daß wahrscheinlich auch Gott von seiner Welt am liebsten im Conjunctivus potentialis spreche (hic dixerit quispiam = hier könnte einer einwenden ...), denn Gott macht die Welt und denkt dabei, es könnte ebensogut anders sein.*[28]

Für den *Mann ohne Eigenschaften*, den *Möglichkeitsmenschen* Ulrich kann unter solchen Umständen der Konjunktiv freilich nicht allein ein Modus des Verbums, er muß zugleich ein Modus der Existenz sein. Nichts anderes als ein großes, gemeinsames Lebensexperiment, ein nahezu lebensgefährlicher Selbstversuch ist denn auch das Abenteuer der Geschwisterliebe zwischen Ulrich und Agathe, das den zweiten Teil des Romans beherrscht: *eine Reise an den Rand des Möglichen*, wie es heißt, *die an den Gefahren des Unmöglichen und Unnatürlichen, ja des Abstoßenden vorbei, und vielleicht nicht immer vorbei führte; ein 'Grenzfall', wie das Ulrich später nannte, von eingeschränkter und besonderer Gültigkeit, an die Freiheit erinnernd, mit der sich die Mathematik zuweilen des Absurden bedient, um zur Wahrheit zu gelangen.*[29] Hinter den an sich und mit sich selber experimentierenden Romanfiguren steht der Erzähler, der sie solcherart agieren läßt. *Machen wir eine Annahme*, sagt sich Ulrich, *um sie später wieder auszuschalten;* und ganz entsprechend schreibt der Erzähler über eine Dame und einen Herrn, die durch die Stadt Wien gehen: *Angenommen, sie würden Arnheim und Ermelinda Tuzzi heißen, was aber nicht stimmt, denn Frau Tuzzi befand sich im August in Begleitung ihres Gatten in Bad Aussee und Dr. Arnheim noch in Konstantinopel, so steht man vor dem Rätsel, wer sie seien.*[30] Ulrich und der Erzähler, diese beiden Liebhaber des experimentierenden Konjunktivs, sind durchaus verwandte Figuren, sind das kraft ihrer geistigen Verwandtschaft mit dem Autor selbst. In frühen Studienblättern zum *Mann ohne Eigenschaften* notierte Musil zur *Erzählungstechnik* des Romans: *Ich erzähle. Dieses Ich ist aber keine fingierte Person, sondern der Romancier ... Ich erzähle die Geschichte meines Freundes Ulrich;*

[26] MoE S. 263. [27] MoE S. 16. [28] MoE S. 19. [29] MoE S. 777. [30] MoE S. 10.

m Tagebuch dann, vermutlich 1921: *Ich wird in diesem Buche weder den Verasser bedeuten, noch eine von ihm erfundene Person, sondern ein wechselndes emisch von beidem.*[31] Tatsächlich entsprechen Ulrichs Versuch, die eigene Existenz in den Konjunktiv zu transponieren, und die Haltung des Erzählers, der ich mit der Rolle des indikativisch Berichtenden nicht zufrieden gibt, sondern onjunktivisch experimentiert, durchaus der Gesinnung des Autors, wie sie m Schaffensprozeß unmittelbar erkenntlich wird. Musil schreibt ein Kapitel eines Romans und denkt dabei, es könnte ebensogut anders sein. Der Drucker chickt die Fahnen eines Fortsetzungsbandes; Musil denkt, es könnte auch nders sein, und zieht den ganzen Band zurück, um ihn umzuarbeiten. Er and sich im Nachlaß. Immer neue Studien und Entwürfe entstehen; einige Kapitel existieren in mehr als zwanzig Fassungen.[32] So liegen etwa für die *Waldszene* zwei Entwürfe vor, die in zahlreichen Details, ja über weite Strecken in wörtlich übereinstimmen. Einmal aber spielt die Szene zwischen Clarisse nd Walter sich ab[33] und einmal zwischen Clarisse und Ulrich[34]. Entsprechend wird das Thema einer Reise der Liebenden auf eine Insel erst mit der Betzung Ulrich–Clarisse durchgeführt[35], dann werden Ulrich und Agathe in die gleiche Versuchsanordnung eingesetzt.[36] Es handelt sich dabei, das ist entcheidend, nicht etwa um eine Korrektur des früheren Entwurfs, sondern um wei gleicherweise gültige Versuche, die einander wechselseitig in den Conunctivus potentialis setzen: nach einem späteren Anordnungsplan sollte Ulich–Clarisses Inselerlebnis unmittelbar folgen auf Ulrich–Agathes *Reise ins Paradies.*[37] Nicht nur im Entstehungsprozeß, sondern gleicherweise im Romantext selbst regiert so das Möglichkeitsdenken dieses Konjunktivliebhabers. Ulrich hat eine Unterredung mit Gerda, und dann heißt es: *Im Grunde war es das gleiche Gespräch wie das mit Diotima; nur das Äußere war verschieden, aber dahinter hätte man aus dem einen in das andere fortfahren können. So offensichtlich gleichgültig war es auch, welche Frau da saß; ein Körper, der, in ein schon vorhandenes geistiges Kraftfeld eingesetzt, bestimmte Vorgänge in Gang brachte!*[38] Solche Doppelungen und Vervielfältigungen bezeichnen die experimentelle Form dieses Erzählens. Wie in einer Versuchsreihe erprobt Musil die gleichen Erlebnisse und Gedankengänge unter jeweils abgewandelten Bedingungen durch verschiedene Personen; Variationen gibt er, in konjunktivischer Tonart, über ein gleiches Thema.

Wie der einzelne Satz, wie das Kapitel, so wird der ganze Roman vom Prinzip des Conjunctivus potentialis regiert. Musils große Satire auf das zerfallende

MoE S. 1635 — TAE S. 277.
Vgl. MoE S. 1659. [33] MoE S. 1224ff. [34] MoE S. 1477ff. [35] MoE S. 1557ff.
MoE S. 1414 und 1443ff. — Dazu Ernst Kaiser, *Der Mann ohne Eigenschaften: ein Problem der Wirklichkeit.* Merkur 1957, S. 674: „Diese zweite Inselreise war wohl eines der Experimente Musils, in welchen er Situationen im Roman mit verschiedenen Gestalten durchzuführen versuchte."
[37] Vgl. MoE S. 1573. [38] MoE S. 501.

Habsburgerreich, von der die erste Romanhälfte bestimmt wird, hat man vom Begriff der Ironie her zu erfassen gesucht. Aber der Autor erklärte 1926 mit Nachdruck, daß ihm *Ironie nicht eine Geste der Überlegenheit*, sondern *eine Form des Kampfes* sei.[39] Kampf – worum? Der ironisch-satirische Gestus steht ganz außer Zweifel. Doch ist es wichtig, ihn nicht als eine Art Selbstzweck mißzuverstehen. Unter die Überschrift *Seinesgleichen geschieht* stellte Musil diese Geschichten aus der Kaiserlich-Königlichen Monarchie *Kakanien:* Indikativ einer in ihrer Unzulänglichkeit entlarvten Wirklichkeit. Ironie aber und Satire treiben die Notwendigkeit heraus, diese Wirklichkeit *als Aufgabe und Erfindung* zu behandeln, aus dem unzureichenden Indikativ auszubrechen in die experimentierenden Konjunktive neuer Möglichkeiten. Österreich (*nichts anderes als ein besonders deutlicher Fall der modernen Welt*[40]), Österreich, heißt es einmal, *war der Staat, der sich selbst irgendwie nur noch mitmachte, man war negativ frei darin, ständig im Gefühl der unzureichenden Gründe der eigenen Existenz und von der großen Phantasie des Nichtgeschehenen oder doch nicht unwiderruflich Geschehenen wie von dem Hauch der Ozeane umspült, denen die Menschheit entstieg*[41], – Österreich: der Staat ohne Eigenschaften.

Ins tausendjährige Reich ist der Dritte Teil des Romans überschrieben, der an die Stelle des *Seinesgleichen geschieht* jetzt das Thema der Geschwisterliebe setzt, der *Reise an den Rand des Möglichen.* Wohin führt sie? Wie sieht das Neuland der Möglichkeiten aus, das sie erobert? Die Geschichte dieser Geschwisterliebe fällt zum überwiegenden Teil auf die nachgelassenen Kapitel des Romans, die aus sehr verschiedenen Epochen einer fast zwanzigjährigen Schreibarbeit stammen. Wo es sich da um frühe, wo um spätere Entwürfe handelt, wie sie sich zueinander verhalten, was vom Autor längst verworfen war oder nur in überarbeiteter Form noch aufgenommen worden wäre, und was der letzten Konzeption noch entsprach, die sich gegenüber den ursprünglichen Plänen offenbar stark verschoben hat, das ist anhand der bisherigen Ausgaben noch keineswegs zu übersehen.[42] Immerhin scheint es, als ließen zwei sehr verschiedene Verläufe der Geschichte dieser Geschwisterliebe sich feststellen. Der eine, ironisch und satirisch gefärbt, gehört im Grunde noch unter den Titel des Zweiten Romanteils: *Seinesgleichen geschieht.* Er führt zur Flucht ins Sexuelle, scheitert am Ende in Ekel, Verzweiflung und Krieg, geht so den gleichen Weg, den schließlich auch die Parallelaktion nimmt; *Letzte Zuflucht*, notierte Musil 1936, *Sexualität und Krieg.*[43] Wenn man für das mit Deutschlands dreißigjährigem konkurrierende siebzigjährige Jubiläum der Thronbesteigung des österreichischen Friedenskaisers keine andere krönende Idee finden könne, meint der General Stumm von Bordwehr, so würde er vorschla-

[39] TAE S. 787. [40] TAE S. 226. [41] MoE S. 35.
[42] Zu diesen Fragen und den jetzt folgenden Darlegungen vergleiche man Ernst Kaisers oben genannten Aufsatz.
[43] MoE S. 1618.

en, die Parallelaktion möge eine breite, volkstümliche Teilnahme an der Bewaffnung des Heeres und der Geldbeschaffung für eine moderne Artillerie zum Ziel nehmen. Und das Zimmermädchen Rachel signalisiert bei dieser Gelegenheit vom Schlüsselloch des Sitzungs-Salons aus in die Küche: „*Jetzt sprechen sie von Krieg!*“[44] Daß Stumm das Geld für die Artillerie herausschlägt und Arnheim die galizischen Ölfelder unter seine Kontrolle bringt, wird tatsächlich das einzige Ergebnis sein; das Unternehmen wird in die deutsch-österreichische ‚Parallelaktion‘ des Krieges münden und das Jahr 1918 weder das dreißig- noch das siebzigjährige Jubiläum eines Friedenskaisers bringen. *Letzte Zuflucht Sexualität und Krieg* – eins der Nachlaßkapitel erzählt, wie Diotima nach einem Gartenfest, auf dem sie im Kostüm eines napoleonischen Obristen aufgetreten war, uniformiert und betrunken im Hause Ulrichs erscheint und sich ihm hingibt.[45]

Und der zweite Verlauf? Das 45. Nachlaßkapitel (*Beginn einer Reihe wunderlicher Erlebnisse*) erzählt, wie die Geschwister an die Schwelle zum körperlichen Vollzug ihrer Liebe treten und dort plötzlich innehalten: *Sie wollten es beginnen, aber die Gebärden des Fleisches waren ihnen unmöglich geworden, und sie fühlten eine unbeschreibliche Warnung, die mit den Geboten der Sitte nichts zu tun hatte. Es schien sie aus der Welt der vollkommeneren, wenn auch noch schattenhaften Vereinigung, von der sie zuvor wie in einem schwärmerischen Gleichnis genossen hatten, ein höheres Gebot getroffen, eine höhere Ahnung, Neugierde oder Vorausicht angehaucht zu haben.*[46] Fast scheint es, als handele es sich hier nicht nur um ein augenblickshaftes Zögern, sondern um die entscheidende Wendung, von der aus es nicht mehr zu *Sexualität und Krieg* als *letzter Zuflucht* gehen muß. Fast scheint es, als wäre der von der Verzweiflung an der Wirklichkeit bestimmte exzentrische Versuch, hinter diese Wirklichkeit zu gelangen, den im Konjunctivus potentialis aufleuchtenden Sinn, die Einheit und blühende Fülle des Daseins hinter dem hoffnungslosen Indikativ des *Seinesgleichen geschieht* zu erreichen, als wäre dieses Experiment nicht mehr zum Scheitern verurteilt, sondern berge eine gleichnishafte Verheißung. Den *anderen Zustand* hat Musil diese neue Möglichkeit genannt. Auflösung des Raumes, Stillestehen der Zeit, Anhauch der Mystik. Ulrichs Tagebuch läßt erkennen, daß hier wirklich nichts Geringeres geschieht als eine Erlösung von der *sinnlosen ewigen Umwälzung der Zeiten*, vom *bloß äußerlich Wirklichen*, von dem *Seinesgleichen geschieht.*[47] Utopia dieses *anderen Zustands* ist der *Garten*; in metaphorischer Weise präludiert, wird er jetzt tatsächlich der Raum, in dessen Abgeschiedenheit die Geschwister ihre *heiligen Gespräche* führen. *Atemzüge eines Sommertags* heißt ein fragmentarisches Kapitel aus dem Nachlaß. Da geht ein Zug abgewehrter Blütenblätter durch den Garten; Agathe denkt: *Wie in diesem Augenblick des*

[44] MoE S. 185.
[45] Vgl. Ernst Fischer, *Das Werk Robert Musils.* Sinn und Form 1957, S. 901: „die als Offizier vermummte Sexualität“.
[46] MoE S. 1107. [47] MoE S. 1243.

Blütenzugs hatte der Garten also schon einmal geheimnisvoll verlassen und belebt ausgesehen; und zwar gerade in der Stunde, nachdem ihr die mystischen Bekenntnisse in die Hand gefallen waren, die Ulrich unter seinen Büchern besaß. Die Zeit stand still, ein Jahrtausend wog so leicht wie ein Öffnen und Schließen des Auges, sie war ans Tausendjährige Reich gelangt, Gott gar gab sich vielleicht zu fühlen. Und während sie, obwohl es doch die Zeit nicht mehr geben sollte, eins nach dem andern das empfand; und während ihr Bruder, damit sie bei diesem Traum nicht Angst leide, neben ihr war, obwohl es auch keinen Raum mehr zu geben schien: schien die Welt, unerachtet dieser Widersprüche, in allen Stücken erfüllt von Verklärung zu sein.[48]

Obwohl ... obwohl – das weist aus der Zeitferne wieder zurück in die Zeit, aus der Entrückung wieder zurück in die Wirklichkeit der Welt, bedeutet die Möglichkeit, den im Experiment erfaßten Potentialis zu überführen in den Modus eines neuen Indikativs. *Und wenn sie*, heißt es von den Geschwistern, *auch gewiß nicht für jeden Menschen und alle Welt ebenso empfanden wie für einander, so spürten sie doch den schönen Schatten des 'Wie es wäre' davon auf ihr Herz fallen.*[49] Und an anderer Stelle: *Vielleicht ist der Inhalt des Tausendjährigen Reichs nichts als das Anschwellen dieser Kraft, die sich anfänglich nur zu zweien zeigt, bis zu einer brausenden Gemeinschaft aller?*[50] Man wird, scheint mir, die hier angedeutete Vollzugsform dieser Verheißung, die Verbindungsweise dieses Konjunktivs also mit einem neuen Indikativ, in der Richtung des Paulinischen καὶ οἱ χρώμενοι τὸν κόσμον ὡς μὴ καταχρώμενοι vermuten dürfen. Als dies Wort ihn traf, am 21. Juli 1940, schrieb Musil dem Zürcher Pfarrer Robert Lejeune: *Sie haben in Ihrem Brief an W.*[otruba] *geschrieben, daß Sie über das Wort des Apostels Paulus 'Haben als hätte man nicht!' predigen wollten. Wo finde ich, sehr ungeübt in religiösen Schriften, diesen Ausspruch am leichtesten und aufschlußreichsten?* Und am 10. Juli, insistierend: *Noch das Paulus-Wort – wo kann ich es finden? Glauben Sie mir nicht, daß ich das ernstlich tun will?*[51] In diese Richtung scheint jener in den Nachlaßkapiteln angedeutete zweite Verlauf der Geschichte von der Geschwisterliebe, von der *Reise an den Rand des Möglichen* zu weisen, den Musil in seiner letzten Lebens- und Schaffenszeit zu erproben suchte. *Atemzüge eines Sommertags* – an diesem Kapitel hat er noch an seinem Todestag geschrieben, und seine Frau sagte, er sei mit diesem letzten Stück Arbeit zufrieden gewesen und heiter wie seit langem nicht. Es blieb ein Fragment.

Und ein Fragment blieb der ganze Roman. Dafür aber reicht die Auskunft allein wohl nicht zu, daß der Autor vor seinem Abschluß starb. Es stellt sich die grundsätzliche Frage nach seiner Vollendbarkeit, nach der Verwirklichungsaussicht des Möglichen, das Musil hier (wir werden noch zu fragen haben, mit welchem Recht) das *Utopische* nennt. *Können Utopien plötzlich Wirklichkeit*

[48] MoE S. 1170. – Vgl. auch S. 1118 und 1462.
[49] MoE S. 1120. [50] MoE S. 894f. [51] PDB S. 778 und 779.

erden? notiert er 1919/20 im Tagebuch. Er antwortet: *Ja. Siehe den Kriegs-hluß. Beinahe wäre eine andre Welt dagewesen. Daß sie ausblieb, war keine otwendigkeit.*[52] 1930 dann: *Der Utopist: Ich gebe euch die Regel, die in 2000 ahren gelten wird.*[53] 1932: *Die Utopien sind zu keinem praktikablen Ergebnis kommen. Der „andere Zustand" gibt keine Vorschriften für das praktische eben.*[54] Ohne Zweifel, diese zunehmende Resignation vor der Verwirkli-ungsaussicht des konjunktivisch-utopischen Entwurfs bedeutet zugleich zu-ehmende Einsicht in die Tatsache, daß dieser Roman (jedenfalls im land-ufig-traditionellen Sinne) unvollendbar wird. Der Konjunktiv der Möglich-eit steht zum Indikativ einer neuen, anderen Welt, die Utopie steht zur Wirk-lichkeit in jenem paradoxen Verhältnis, das sich in einer Bemerkung des Er-ählers über seinen *Freund Ulrich* spiegelt: *die Forderungen, daß man Geschichte finden müßte, daß man Ideen-, statt Weltgeschichte leben sollte, daß man sich ssen, was sich nie ganz verwirklichen läßt, zu bemächtigen und am Ende viel-icht so zu leben hätte, als wäre man kein Mensch, sondern bloß eine Gestalt in einem Buch, von der alles Unwesentliche fortgelassen ist, damit sich das übrige agisch zusammenschließe, – alle diese, in ihrer ungewöhnlichen Zuspitzung irklichkeitsfeindlichen Fassungen, die seine Gedanken angenommen hatten, saßen das Gemeinsame, daß sie auf die Wirklichkeit mit einer unverkennbaren honungslosen Leidenschaft einwirken wollten.*[55]

Das Problem steckt bereits im grammatischen Sachverhalt. Grundsätz-h bezeichnet der Konjunktiv der Vergangenheit ja keineswegs Vergan-nes, sondern Gegenwärtiges oder Künftiges. Der futurische Trieb, der ihm newohnen kann, macht selbst in solchen Fällen sich bemerkbar, wo tat-chlich Geschehenes und Abgeschlossenes konjunktivisch gefaßt wird: as wäre geschafft', sagt jemand, der den ersten von drei vor ihm liegen-n Gipfeln erklettert hat, und der Konjunktiv schiebt hier einen leise ein-hränkenden Akzent aufs 'Das', wendet den Blick in den futurischen reich, in dem noch keineswegs alles geschafft ist. 'Das wäre geschafft', gt aber auch jemand, der den einzigen vor ihm liegenden Gipfel erstiegen t, und dieser Conjunctivus triumphans läßt zugleich noch einmal die Be-nken vor der Bergbesteigung vernehmbar werden (ein leises 'Wer hätte das dacht!'), er tritt – kaum merklich – noch einmal in die Vergangenheit zu-ck und zeigt das als erreicht Verkündete zugleich in der futurischen Per-ktive. Sehr deutlich wird diese Ausdrucksmöglichkeit des Konjunktivs wa in Schillers *Kabale und Liebe*, wenn Ferdinand und Luise die vergiftete monade trinken. Denn da sagt das ahnungslose Mädchen: *Es wird eine Zeit*

TAE S. 219. [53] TAE S. 339.
MoE S. 1620. Vgl. außerdem TAE S. 378 und 453. – In diesen Zusammenhang gehören auch Musils Notizen zum Schluß des Romans, die zwischen einer *Utopie des Tausendjährigen Reichs*, les *„anderen Zustands"*, einer Utopie des *Lebens in Liebe* und einer *Utopie der induktiven Ge-innung oder des gegebenen sozialen Zustands ... also des wirklichen Lebens* schematisch unter-cheiden und letztere in den Vordergrund rücken. (Vgl. MoE S. 1619–1626.)
MoE S. 605f.

kommen, Walter –. Ferdinand darauf: *O! Mit der Zeit wären wir fertig.*[56] Der Konjunktiv akzentuiert das Wort *Zeit* (Schiller unterstreicht es) und ruft den Begriff der Ewigkeit ins Spiel, wendet ins Zukünftige. Die futurische Tendenz des Potentialis aber besitzt nun notwendig durativen Charakter. Als Modus eines Möglichkeitsdenkens, für das jedes Ziel nur Zwischenergebnis, nur *Partiallösung*[57] sein kann, wirft der experimentierende, utopische Konjunktiv sich gleichsam ins Künftige und holt sich selber niemals ein, – es sei denn, er höbe sich auf. Die Einsicht in diesen Tatbestand mag Musil bestimmt haben, als er auf die Frage nach dem Schluß des Romans erklärte: *Am liebsten wäre mir, ich würde am Ende einer Seite mitten in einem Satz mit einem Komma aufhören.*[58] Sein Tod hat diesen Optativ erfüllt. Und nur so konnte es wohl gelingen, im *Mann ohne Eigenschaften* den Menschen in seiner Vorläufigkeit zu bewahren, ihn zu zeigen als den *potentiellen Menschen*, als *das ungeschriebene Gedicht seines Daseins*[59]. Nur so war die experimentelle Struktur des bis in seine feinsten Verästelungen hinein vom Conjunctivus potentialis bestimmten Erzählwerks bruchlos zu erhalten. Nur als Fragment, nur unvollendet konnte es sich vollenden.[60]

Dieses Buch, sagte Musil, *hat eine Leidenschaft, die im Gebiet der schönen Literatur heute einigermaßen deplaziert ist, die nach Richtigkeit, Genauigkeit.*[61] Und dem korrespondiert die Forderung, die Ulrich an die Parallelaktion richtet: *Gründen Sie im Namen Seiner Majestät ein Erdensekretariat der Genauigkeit und Seele.*[62] Solche *Leidenschaft ... nach Richtigkeit und Genauigkeit* ist offensichtlich eine Tugend weniger der Literaten, als vielmehr der Naturwissenschaftler, Mathematiker, Ingenieure. Nun, Ulrich, der Mann ohne Eigenschaften, ist, nachdem er als Fähnrich in einem österreichischen Reiterregiment gedient hatte, Ingenieur und Mathematiker gewesen. Musil selbst, zum Offiziersberuf bestimmt, verließ die Militärschule und studierte Maschinenbau, war wissenschaftlicher Assistent an der Stuttgarter Technischen Hochschule und hat sich dann mit Logik und experimenteller Psychologie befaßt. Als der Roman beginnt, haben er und sein *Freund Ulrich* diese *Versuche* hinter sich. Aber ihre geistige Prägung durch solche Herkunft bleibt unverkennbar. Schon in Musils Ulrichs Wortschatz wird sie deutlich, insofern beide nämlich für die Erfassung menschlicher Verhältnisse, geistiger Vorgänge, moralischer Phänomene mit Vorliebe noch immer naturwissenschaftliche Terminologie verwenden. *Dann fanden alle moralischen Ereignisse in einem Kraftfeld statt*, heißt es beispiels-

[56] Säkular-Ausgabe Bd. III, S. 412. [57] MoE S. 1578.
[58] Oskar Maurus Fontana: *Erinnerungen an Robert Musil.* In *Robert Musil. Leben, Werk, Wirkung*, S. 336f. [59] MoE S. 258.
[60] Diese experimentierende Grundhaltung des Romans hat Beda Allemann angedeutet, *Ironie und Dichtung*. Pfullingen 1956, S. 183: „So betrachtet ist der 'Mann ohne Eigenschaften' nichts anderes als die Geschichte eines großangelegten Experimentes, ja das Romanwagnis Musils ist dieses Experiment selbst, von dessen Ausgang weder Musil noch sein Ulrich zu Beginn eine bestimmte Vorstellung haben können."
[61] MoE S. 1640. [62] MoE S. 610.

reise, *dessen Konstellation sie mit Sinn belud, und sie enthielten das Gute und das löse wie ein Atom chemische Verbindungsmöglichkeiten enthält.*[63] Ohne Zweifel t das Vokabular ein Indiz auch für die Auffassungsweise und Behandlung der inge, in ihm bereits bezeugen sich Eigenarten der Denkweise des Sprechen- en. Und Musil hat denn auch (vermutlich 1921) im Tagebuch notiert: *Ich uß zuerst zeigen, warum ich anders denke. Es kommt davon, daß ich Ingenieur in. Wenn ein Maurer einen Ziegel nicht der Länge nach ins Gefüge bringen kann, versucht er ihn der Quere nach zu stecken. Das gleiche macht ein Dienstmäd- hen mit einem Knorren Holz, den sie nicht durch die Ofentür bringt . . . Es scheint, aß dieses planlose Verändern und später planvolle Versuchen eine der Eigen- chaften ist, denen die Menschheit ihren Aufstieg verdankt.*[64]

Entscheidend ist freilich, daß in dem Roman dieses Ingenieurs die natur- issenschaftlich-mathematische Methodik nun einen neuen Anwendungsbe- eich findet. Ein *Erdensekretariat der Genauigkeit und Seele* fordert Ulrich.[65] uf das *und* kommt es an, das diese beiden Nomina nicht einfach addiert, son- ern sie aufeinander bezieht. *Wir haben nicht zuviel Verstand und zuwenig Seele,* chreibt Musil 1922 in seinem Essay über *Das hilflose Europa, sondern wir aben zuwenig Verstand in den Fragen der Seele.*[66] Das mag als eine sehr 'un- omantische' Auffassung von Poesie erscheinen, – aber man könnte sich daran rinnern, daß etwa der Romantiker Novalis, der sich ja nicht nur mit der enauigkeit empirischer, experimenteller Naturforschung, sondern wahrhaftig uch mit der *Seele* befaßte, von der *Verwandtschaft der Geometrie und Mechanik it den höchsten Problemen des menschlichen Geistes überhaupt*[67] gesprochen hat. en Verstand des Mathematikers auf den Bereich der schönen Literatur und ie Fragen der Seele anzuwenden, muß zunächst eine Wendung gegen alles nscharfe, Phrasenhafte und bloß Gefühlvolle bedeuten. Von seinem Rechen- chieber denkt Ulrich, *das ist ein kleines Symbol, das man in der Brusttasche ägt und als einen harten weißen Strich über dem Herzen fühlt: wenn man einen echenschieber besitzt, und jemand kommt mit großen Behauptungen oder großen efühlen, so sagt man: Bitte einen Augenblick, wir wollen vorerst die Fehlergren- en und den wahrscheinlichsten Wert von alledem berechnen!*[68] Das ist gewiß po- emisch formuliert. Der Rechenschieber wirkt, als rationales Korrektiv, dem efühlvollen Überschwang entgegen. Musil, 1913: *Wir plärren für das Gefühl egen den Intellekt und vergessen, daß Gefühl ohne diesen – abgesehen von Aus- ahmefällen – eine Sache so dick wie ein Mops ist. Wir haben damit unsre Dicht- unst schon soweit ruiniert, daß man nach je zwei hintereinander gelesenen eutschen Romanen ein Integral auflösen muß, um abzumagern.*[69] Dies ist die eine

MoE S. 257f. [64] TAE S. 277f.
Das durchaus entsprechende Begriffspaar, das im Zweiten Buch dann an die Stelle dieser Formulierung tritt, lautet: *Mathematik und Mystik.* Vgl. MoE S. 787.
TAE S. 638.
Schriften, hrsg. von Kluckhohn und Samuel, Leipzig 1929, Bd. 3, S. 229.
MoE S. 38. [69] TAE S. 595.

Funktion jener Verbindung von *Genauigkeit und Seele*, die richtigstellende, die entlarvende, die damit zugleich aber eine zweite Aufgabe erfüllt: das *so ist es* in seiner Unzulänglichkeit sichtbar macht und also zur *Erfindung* neuer, besserer Möglichkeiten drängt, von der Bestandsaufnahme zum Experiment, vom Indikativ zum Konjunktiv des *es könnte auch anders sein.*[70]

Aus der Experimentiergesinnung des Naturwissenschaftlers entspringt die konjunktivische Leidenschaft dieses Romanschreibers. *Was geschähe, wenn ...* Unter den Bedingungen also, die das menschliche Dasein bestimmen, wird probeweise die eine oder andere abgeändert. Solche neuartigen Versuchsanordnungen hat Musil häufig in seinem Tagebuch skizziert; viele scheinen scherzhaft in re, alle sind ernsthaft in modo. *Sehr wichtig im Verhältnis Mensch zu Hund ist die verschiedene Lebensdauer. Ein Mensch überlebt mehrere seiner Hunde. Wie wäre es wenn sie durchschnittlich gleich lang lebten? Oder Frauen nur so lange lebten wie Hunde, Männer aber so lang wie jetzt?*[71] Oder später: *Auch solche Versuche: Gatten oder Gattinnen, die bloß die Lebensdauer von Hunden oder Pferden haben. Dieses innige Attachement durch 8 oder 14 Jahre. Wie gestaltet sich die Liebe? Oder andere mit der Lebensdauer von Bäumen. Etwa: Sie 300 Jahre, er 10–16 Lebensdauer; dabei aber sie klein, zart, agil; er mächtig, Kämpferfigur.*[72] *Sozusagen algebraisch behandeln*[73], nennt Musil solche Arrangements, bei denen er in das Kräfteparallelogramm der das Leben bedingenden (indikativischen) Komponenten einen neuen Konjunktiv rückt; *Verhundertfache die Geschwindigkeit der menschlichen Geschichte und beschreibe, was dabei herauskommt.*[74] *Es gibt heute*, erklärte er, *keine zweite Möglichkeit so phantastischen Gefühls wie die des Mathematikers.*[75]

Mit alledem aber hat er genau die Überlegungen und Versuche wieder aufgenommen, die vor ihm, im 18. Jahrhundert, ein anderer Naturwissenschaftler anstellte, ein Physiker unserer Universität, der den Satz niederschrieb *Von der Verwandlung des Wassers in Wein vermittelst Circkel und Lineal.*[76] In Musils Nachlaß findet sich, nicht datierbar leider, die knappe Notiz, daß er *Lichtenberg ohne Interesse anlas und vierzehn Tage später verschlang.*[77] Die geistige Verwandtschaft der beiden ist in der Tat erstaunlich. Wie Musils Genie-Begriff ohne Zweifel mit seiner Konzeption des *Möglichkeitsmenschen* zusammenhängt[78], so hat der Göttinger Professor erklärt: *Ich habe sehr offt schon darüber nachgedacht, worinn sich eigentlich das grose Genie von dem gemeinen Haufen unterscheidet. Hier sind einige Bemerckungen, die ich gemacht habe. Der gewöhnliche Kopf ist immer der herrschenden Meinung und der herrschenden Mode conform,*

[70] In diesem Sinne TAE S. 128: *Literatur ist ein kühner, logischer kombiniertes Leben. Ein Erzeugen oder Herausanalysieren von Möglichkeiten.*
[71] TAE S. 252. [72] TAE S. 299. [73] TAE S. 365.
[74] TAE S. 304. Vgl. auch eine entsprechende Notiz TAE S. 349. [75] TAE S. 594.
[76] Georg Christoph Lichtenbergs *Aphorismen.* Nach den Handschriften hrsg. von Albert Leitzmann. Bd. II, Berlin 1904, S. 134 (D 239).
[77] TAE S. 571. [78] Vgl. MoE S. 1127–1147.

r hält den Zustand in dem sich alles jezt befindet für den eintzig möglichen ... em grosen Genie fällt überall ein: könte auch dieses nicht falsch seyn?[79] Für die raktik solchen Möglichkeitsdenkens entwickelt er das Rezept, *sich aus einem ysteme gewisse Glieder wegzudencken, und aufzusuchen, wie sich das übrige rhalten würde*[80]: das Experiment also mit dem Konjunktiv. Bei ihm sieht as dann folgendermaßen aus: *Gäbe es nur lauter Rüben und Cartuffeln in der Welt, so würde einer vielleicht einmal sagen, es ist schade daß die Pflantzen verehrt stehen.*[81] Oder: *Wenn der Mensch, nachdem er 100 Jahre alt geworden, ieder umgewendet werden könnte, wie eine Sanduhr, und so wieder jünger ürde, immer mit der gewöhnlichen Gefahr, zu sterben; wie würde es da in der Welt aussehen?*[82] Oder: *Wenn man gar nicht einmal die Geschlechter an den Kleiungen erkennen könte, sondern auch noch sogar das Geschlecht errathen müste, würde eine neue Welt von Liebe entstehen. Dieses verdiente in einem Roman it Weißheit und Kenntniß der Welt behandelt zu werden.*[83] Nun, Lichtenberg at einen *Roman* niemals geschrieben. Er hat sich immer darauf beschränkt, ie Versuchsanordnung zu skizzieren, den Konjunktiv zu setzen, der das Exeriment in Gang bringt. Bei Aphorismen ist es geblieben. Aber viele von ihnen rscheinen in der Tat als Keime eines utopischen Romans *mit Weißheit und Kenntniß der Welt.* Musils *Mann ohne Eigenschaften* ist dieser Roman, – in essen Drittem Teil Ulrich und Agathe, als sie nach Jahren der Trennung zum rsten Male wieder einander begegnen, sich *durch geheime Anordnung des Zulls* in ganz die gleichen, zwillingshaften, pierotartigen Hausanzüge gekleidet nden, die das Geschlecht nicht zu erkennen geben[84]: *eine neue Welt von Liebe* ntsteht. Wohl wendet Musils Roman die skurrile Thematik der Versuchsanrdnungen Lichtenbergs (und des eigenen Tagebuchs) ins überaus Ernsthafte, rundsätzlich aber zeigt er sich von ganz der gleichen Leidenschaft zum Conunctivus potentialis, von dem gleichen Versuchstrieb beherrscht, der weithin ie Struktur der Lichtenbergschen Aphorismen bestimmt, der diesen zur Kontruktion des sogenannten „Musil'schen Farbkreisels", jenen zur Entdeckung twa der sogenannten „Lichtenberg'schen Figuren" führte, die beim Überchlagen elektrischer Funken auf eine Harzmasse entstehen.

So wie eine große Versuchsstätte, wo die besten Arten, Mensch zu sein, durchgeprobt und neue entdeckt werden müßten[85], hat Ulrich sich *das Leben*, hat Musil (der Lichtenberg *verschlang*) sich die Poesie gedacht, ohne daß er doch die Schwierigkeiten, die sich da ergeben, simplifiziert hätte. Er wußte sehr wohl,

[79] Leitzmann, Bd. II, S. 47 (aus C 192).
[80] Leitzmann, Bd. IV, 1908, S. 218f. (aus J 1281).
[81] Leitzmann, Bd. II, S. 65 (C 270).
[82] Lichtenbergs *Vermischte Schriften.* Neue vermehrte, von dessen Söhnen veranstaltete Orig.-Ausg., Göttingen 1844, Bd. 2, S. 193f. – Ähnlich Leitzmann, Bd. IV, S. 97 (J 528).
[83] Leitzmann, Bd. III, S. 188 (F. 317).
[84] Vgl. MoE S. 689f. – 1926 im Tagebuch: *Die Zwillingsschwester ist biologisch etwas sehr Seltenes, aber sie lebt in uns allen als geistige Utopie, als manifestierte Idee unserer selbst.* (TAE S. 786.)
[85] MoE S. 156.

daß das physikalische Experiment weit unkomplizierter ist als ein Experiment mit geistigen Größen, die sich in ihrer unbegrenzten Variabilität aller Systematisierung zu entziehen scheinen. Schon als er sich 1908 in seiner Berliner Dissertation mit Ernst Mach auseinandersetzte[86], der sich bemühte, die exakte Methodik der experimentellen Naturwissenschaft auf den geistigen, philosophischen Bereich zu übertragen, und im Grundsätzlichen also ähnliche Wege suchte, wie später Musil selbst, da gingen wesentliche Einwände vor allem gegen Machs Kritik des Kausalitätsbegriffs eben von der Vielfalt dessen aus, was die Erfahrungskontrolle als potentielle Tatsache erweist.[87] Was ihm Machs Darlegungen zwar als *Einwände*, *Direktiven*, *Anhaltspunkte*, nicht aber als *stringente Nachweise* erscheinen ließ, das waren: *die stets übrig gebliebenen Möglichkeiten des Andersseins*[88]! In demjenigen Experimentierbereich, den Musil später das *nicht-ratioïde Gebiet* nennt[89], das *Heimatgebiet des Dichters*, das *Herrschaftsgebiet seiner Vernunft*, da sieht er *der Unbekannten, der Gleichungen und der Lösungsmöglichkeiten kein Ende*. Aber die Aufgabe des Möglichkeitsdenkens und -erfindens schien ihm dadurch keineswegs in Frage gestellt, – im Gegenteil: *Die Aufgabe ist: immer neue Lösungen, Zusammenhänge, Konstellationen, Variable zu entdecken, Prototypen von Geschehensabläufen hinzustellen, lockende Vorbilder, wie man Mensch sein kann, den inneren Menschen erfinden.*[90]

Solcherart die Welt als *Laboratorium* zu verstehen, hat theologische Relevanz. In Musils späten Studienblättern zum *Mann ohne Eigenschaften* ist von *der „fortgesetzten Schöpfung"* die Rede[91]. Sie wäre zwar auch als bloße Vollstreckung göttlicher Absicht durch den Menschen denkbar; Lessing schrieb in seiner Ankündigung des *Nathan*, als er den möglichen Einwand erörterte, hier werde nicht die Welt gezeigt, wie sie wirklich ist: *Aber mit nichten: die Welt, wie ich mir sie denke, ist eine eben so natürliche* [das meint durchaus: denkbare, mögliche] *Welt, und es mag an der Vorsehung wohl nicht allein liegen, daß sie nicht eben so wirklich ist.*[92] Musil aber verschärft diesen Gedanken, wenn er seinen Ulrich erklären läßt: *„Ich glaube nicht, daß Gott da war, sondern daß er erst kommt. Aber nur, wenn man ihm den Weg kürzer macht als bisher!"*[93] Gott, der die Schöpfung vollbringt wie ein Experiment, spricht in Ulrichs Schulaufsatz von ihr im Conjunctivus potentialis, *macht die Welt und denkt dabei, es könnte ebensogut anders sein*. Indem der Mensch, der Dichter dieses gleichen Konjunktivs mächtig wird, erscheint er nicht mehr nur als Vollstrecker, sondern als Teilhaber göttlicher Experimentierpotenz, *zu fortgesetzter*

[86] *Beitrag zur Beurteilung der Lehren Machs*. Phil. Diss. Berlin 1908.
[87] Vgl. aaO. etwa S. 77ff.
[88] AaO. S. 79.
[89] In seiner *Skizze der Erkenntnis des Dichters* (1918). TAE S. 781–785.
[90] TAE S. 784. [91] MoE S. 1623.
[92] *G. E. Lessings sämtliche Schriften*, besorgt durch F. Muncker, 3. Aufl., Stuttgart 1897, Bd. XIII, S. 337. [93] MoE S. 1044.

Schöpfung fähig, und, so heißt es in den Studienblättern, diesem *Möglichkeitsmenschen entsprechen „die noch nicht erwachten Absichten Gottes“.*[94]

Kaum bedarf es solcher Tagebuchformulierungen Musils wie der von *der besten der Welten* oder *die beste aller Welten*[95] noch, um aufmerksam zu machen auf den geistesgeschichtlichen Bezug seines Konjunktivs. Auch Musils Auseinandersetzung mit Leibniz' Satz von dieser Welt als der besten unter den möglichen Welten findet sich bei Lichtenberg präludiert. *Es ist*, schreibt der, *eine Thorheit zu glauben, es wäre keine Welt möglich, worin keine Kranckheit, kein Schmerz und kein Tod wäre. Denkt man sich ja doch den Himmel so.* Als einen *Versuch* wagt er die Weltschöpfung zu denken und gar noch als den eines Gott untergeordneten Wesens, das *die Sache noch nicht recht verstand*[96], fortgesetzter Versuche also bedürftig und fähig; *es könnte auch anders sein.* Leibniz' Satz entspringt bekanntlich dem Theodizee-Gedanken. Die Vorstellung einer vollkommenen Welt verstand er als Widerspruch in sich selbst, insofern nämlich die Welt (wie alles Endliche) notwendig der Sünde unterworfen und also vom Übel behaftet sei, das daher geradezu als Ausfluß der Weisheit Gottes erscheint, – die wirkliche, unvollkommene Welt aber als Ergebnis eines Ausgleichs zwischen dieser göttlichen Weisheit und jener göttlichen Güte, die unter allen Schöpfungsmöglichen doch wenigstens die mit dem geringsten Maß an Übel behaftete schuf und keineswegs dachte, *es könnte ebensogut anders sein.* Es deutet sich an, daß jener Conjunctivus potentialis, mit dem der Poet über den unzureichenden Indikativ des *Seinesgleichen geschieht* hinausdrängt, um neue, bessere Möglichkeiten zu entdecken, zu erfinden, der göttlichen Weisheit und Güte, wie Leibniz sie begriff, durchaus widerspricht: ein prometheischer Modus, der dem Scheitern der Theodizee entspringt, der die Wirklichkeit *als Aufgabe und Erfindung* behandelt, wo der Indikativ als Zeugnis gelungener Theodizee mit seiner Abbildung der Welt und Nachahmung der Natur diese Wirklichkeit hinzunehmen sucht. Damit aber rückt Musil in eine große philosophie- und literaturgeschichtliche Tradition.[97]

Platon hatte im *Timaios*-Dialog gelehrt, daß der Demiurg, der die Welt nach dem Modell des Ideenkosmos schuf, alle idealen Möglichkeiten in dieser, der besten Welt, die es geben konnte, auch verwirklicht habe.[98] Diese Vorstellung, daß gleichsam alle Conjunctivi potentiales sich mit dem Indicativus der Wirklichkeit deckten und in ihm aufgehoben seien, mußte zerbrechen, so-

[4] MoE S. 1620, von mir gesperrt. – Vgl. dazu Musils Tagebucheintragung zu dem geplanten Roman vom *Planeten Ed: Es ist die Vorsehung, die hier ihre Versuche macht, ohne alle später zu verwirklichen. Die in der gegenwärtigen Zeitlage gegebenen Entwicklungsmöglichkeiten werden von mir karikiert dargestellt.* (TAE S. 349.)

[5] TAE S. 548 und 553.

[6] *Vermischte Schriften*, hrsg. von L. C. Lichtenberg u. F. Kries, Göttingen 1801, Bd. 2, S. 78f.

[7] Vgl. zum folgenden Hans Blumenberg, *'Nachahmung der Natur'. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen.* Studium Generale 1957, S. 266f.

[8] *Timaios*, 30 CD – 31 A.

bald die christliche Schöpfungslehre den Gedanken eines freien Willensaktes des Schöpfergottes durchsetzte, dessen Omnipotenz sich in der Endlichkeit durchaus nicht erschöpfen konnte, dessen nichtverwirklichte Schöpfungsmöglichkeiten vielmehr zur Wirklichkeit des Geschaffenen im Verhältnis von $\infty - 1$ standen. Solchem quantitativen Übergewicht des Nichtgeschaffen-Möglichen zwar stellt Leibniz den qualitativen Vorzug der wirklichen Welt als der besten unter den möglichen entgegen. Auch sein Satz aber bringt die Fülle anderer, möglicher Welten ins Spiel, und sie werden die Aufmerksamkeit um so stärker auf sich ziehen, je weniger die verwirklichte Welt als die denkbar beste überzeugt, je weiter die unverwirklichten Möglichkeiten aus ihrer Gottbezogenheit in den Macht- und Aufgabenbereich des Menschen, aus dem 'Nicht' ins 'Noch nicht' zu rücken scheinen.

Das wird bedeutsam für die Geschichte des Lehrsatzes von der Poesie als einer Nachahmung der Natur.[99] Wenn Gottsched seine Forderung nach Naturnachahmung begründet, so stimmt seine Argumentation mit Leibniz' Satz noch ganz überein: eben weil die wirkliche Natur, die gottgeschaffene Welt die beste der möglichen sei, vernünftig geordnet und darum schön, sei sie auch nachahmenswert. Erst die *Nachahmung der vollkommenen Natur, kan also einem künstlichen Wercke die Vollkommenheit geben, dadurch es dem Verstande gefällig und angenehm wird.*[100] Nun lehnt sich Gottsched aber bei der näheren Bestimmung solcher Naturnachahmung an den Aristotelischen Entwurf, der nicht nur das wirklich Geschehene und Existierende, sondern auch diejenige Wirklichkeit nachzuahmen erlaubt, die geschehen könnte oder eintreten sollte.[101] In der 1. Auflage seines *Versuchs einer Critischen Dichtkunst vor die Deutschen* (1730) bezeichnet er die Fabel, die er als wichtigste und bedeutendste Form der Naturnachahmung durch die Poesie versteht, als *ein Stücke aus einer andern Welt. Denn da man sich in der Metaphysick die Welt als eine Reyhe möglicher Dinge vorstellen muss; ausser derjenigen aber, die wir wircklich vor Augen sehen, noch viel andre dergleichen Reyhen gedacht werden können: So sieht man, daß eigentlich alle Begebenheiten die in unserm Zusammenhange wircklich vorhandener Dinge nicht geschehen, an sich selbst aber nichts widersprechendes in sich haben, und also unter gewissen Bedingungen möglich sind; in einer andern Welt zu Hause gehören, und Theile davon ausmachen.*[102] Welche Ansätze in diesem Text stecken, wird offenbar, als Bodmer und Breitinger in Zürich sie aufnehmen und durch eine Verbindung mit dem Gedanken der schöpferischen Einbildungskraft weiterentwickeln. Schon 1561 hatte Scali-

[99] Vgl. für das folgende vor allem Oskar Walzel, *Das Prometheussymbol von Shaftesbury zu Goethe*, 2. Aufl., München 1932, und Susi Bing, *Die Nachahmungstheorie bei Gottsched und den Schweizern und ihre Beziehung zu der Dichtungstheorie der Zeit*, Diss. Köln 1934.

[100] Joh. Christoph Gottsched: *Versuch einer Critischen Dichtkunst vor die Deutschen*, Leipzig 1730, S. 110.

[101] Vgl. *Poetik*, 1451a, b und 1460b.

[102] AaO. S. 125.

er den Dichter als den Schaffenden, Herstellenden, als eigentlichen poeta und amit als einen *alter deus* bezeichnet. 150 Jahre später nannte Shaftesbury den 'oeten einen *second maker; a just Prometheus, under Jove*, sprach vom Kunst- erk als einer zweiten Schöpfung. Sein *Soliloquy: or Advice to an Author* wird on Bodmer übersetzt, und in den Schriften der Zürcher Kunsttheoretiker chließen diese Gedanken sich nun der durch Gottsched aufgerufenen Mög- chkeits-Philosophie an: als ein *second maker*, ein *alter deus* tritt der Poet in die olle des Schöpfers, b e v o r der noch das Schöpfungswort sprach, als noch die nbeschränkte Fülle der Möglichkeiten vor ihm lag. Nicht nur die wirkliche elt, die Gott dann schuf, auch die möglichen Welten, die er hätte schaffen önnen, fallen jetzt unter die *Natur*, deren *Nachahmung* des Poeten Aufgabe t. Hier geschieht es, daß dem Dichter jener Conjunctivus potentialis verliehen ird, in dem Gott von seiner Schöpfung spricht: sie *könnte ebensogut anders ein*. Breitinger also erklärt 1740, es müßten außer der wirklichen Welt *noch nzehlbar viele Welten möglich seyn, in welchen ein anderer Zusammenhang und erknüpfung der Dinge, andere Gesetze der Natur und Bewegung, mehr oder eniger Vollkommenheit in absonderlichen Stücken, ja gar Geschöpfe und Wesen on einer gantz neuen und besondern Art Platz haben*. Da aber der Poet *die Natur icht alleine in dem Würcklichen, sondern auch in dem Möglichen nachzuahmen ihig ist, so erstrecket sich das Vermögen seiner Kunst eben so weit, als die Kräfte er Natur selbst*. Und: *Ich sehe den Poeten an, als einen weisen Schöpfer einer euen idealischen Welt oder eines neuen Zusammenhanges der Dinge*.[103] 1742, n die 3. Auflage seiner *Critischen Dichtkunst*, wird Gottsched übernehmen, as die Zürcher aus seinen in der 1. Auflage vorgetragenen Ansätzen entwickelt aben.[104] Die Formulierungen der feindlichen Brüder unterscheiden sich jetzt aum mehr. Gewiß zeigt sich im Streit um Milton, daß Gottsched den Spiel- aum der Einbildungskraft, den Zulässigkeitsgrad des *Wunderbaren* enger egrenzt als die Schweizer. In der theoretisch entscheidenden Frage aber gibt s keine Abweichung: gemeinsam setzt man der Darstellung des Möglichen die chranke des Wahrscheinlichen. Der Entwurf jener möglichen Welten hat an en Ordnungsgesetzen der wirklichen Welt sich zu orientieren; er muß, nach reitingers Formulierung, *das Beyspiel der Natur zum Muster nehmen, und die*

[103] Johann Jakob Breitinger, *Critische Dichtkunst*, Zürich/Leipzig 1740, S. 56f. und 426.

[104] S. Bing (aaO. S. 7) erklärt: Gottscheds Poetik „hat nie eingestandenermaßen eine über die Natur hinausgehende Erfindung gebilligt." Das hat man häufig nachgesprochen. Tatsächlich aber heißt es 1742 in Gottscheds *Critischer Dichtkunst* (S. 152f.): *Es kann ja eine Sache wohl möglich, aber in der That bey der itzigen Ordnung der Dinge sehr unglaublich seyn. Diese Verknüpfung der wirklich vorhandenen Dinge hält ja nämlich nicht alle mögliche Dinge in sich, wie die Weltweisen darthun. Es wären andre Verbindungen endlicher Wesen eben sowohl geschickt gewesen, erschaffen zu werden, wenn es Gott gefallen hätte. Dem Dichter nun, stehen alle möglichen Welten zu Diensten. Er schränket seinen Witz also nicht in den Lauf der wirklich vorhandenen Natur ein. Seine Einbildungskraft, führet ihn auch in das Reich der übrigen Möglichkeiten, die der itzigen Einrichtung nach, für unnatürlich gehalten werden.* — In der 1. Aufl. von 1730 fehlt dieser Abschnitt noch ganz. In die 2. Aufl. (1737) aber setzt Gottsched eine Überlegung zum Verhältnis des *Unwahrscheinlichen* zum *Möglichen* ein, die den hier zitierten Passus der 3. Aufl. gleichsam vorbereitet.

Umstände so künstlich mit einander zu verbinden wissen, daß sie weder mit der bekannten Natur und Fähigkeit der eingeführten Wesen streiten, noch sich selbst unter einander im geringsten stossen; und darum so fremd, seltsam, und unerwartet sie sind, dennoch eben so möglich scheinen, als die historischen Wahrheiten.[105] Insofern also bleibt die Darstellung des Möglichen eingeschränkt, als der Dichter, mit Bodmers Worten zu reden, der Natur, der vorhandenen Wirklichkeit *in ihren Rissen folget.*[106]

Diese Bindung an die Nachahmungstheorie verschleiert hier gewiß auch für die Theoretiker selbst noch die tatsächliche Bankerotterklärung der Leibnizschen Theodizee und unterdrückt die mögliche Folgerung, der *alter deus*, der *second maker* würde es nun gar besser machen als der alte Schöpfergott. Immerhin wird bei Bodmer auch dieser Gedanke schon angedeutet, wenn er, abwehrend noch, erklärt, man könne *die Poeten anklagen, daß sie dem Schöpfer in sein Ammt greiffen, so oft sie nach ihrer Kunst mittelst der Nachahmung Dinge hervorbringen, die nicht sind; welches Verbrechen nicht anderst, als durch eine gäntzliche Zernichtigung der Poesie könte gebessert werden.*[107] Fordert er aber, daß der Entwerfer der neuen Möglichkeiten der Wirklichkeit *in ihren Rissen folget*, so ist hier von der Nachahmungstheorie her doch schon jener experimentelle Ansatz vorgebildet, den Lichtenberg entwickeln, den Musil ausbilden wird: das Mögliche, das *eben so möglich* ist *als die historischen Wahrheiten.* Von den Dichtungstheoretikern der Aufklärung werden die Grundlagen für Musils Gebrauch des Konjunktivs gelegt. Ihnen freilich ging es noch um die *Ueberbringung des Möglichen in den Stand der Würklichkeit*[108], einer dem Kunstwerk als zweiter Schöpfung eigenen, fiktiven Wirklichkeit, einer *neuen idealischen Welt*, deren konjunktivischer Charakter also nicht an ihr selbst ablesbar, sondern gleichsam erst vom Indikativ der Realität her erkennbar wird. Denn nicht nur der ausdrückliche Gebrauch des *könnte, sollte oder müßte* und nicht nur jene Versuchsanordnungsformel *Stellen Sie sich einmal vor ...* mit nachfolgend indikativischer Aussageform vermag den Konjunktiv als einen Seinsmodus aller Poesie zu erweisen, sondern ebenso etwa auch das Wort *Roman* auf der ersten Seite eines Buches, das im übrigen nur Indikative zeigt. Musils Schritt aber über die hier angedeuteten Tatbestände hinaus besteht eben darin, daß er das Möglichkeitsbewußtsein und den Konjunktivgebrauch in den Romantext selbst hineinnimmt und so die Wendung zum *bewußten Utopismus* vollzieht.[109]

[105] *Critische Dichtkunst*, aaO, S. 272f.
[106] *Poetische Gemählde*, Zürich 1741, S. 67.
[107] *Critische Abhandlung von dem Wunderbaren in der Poesie und dessen Verbindung mit dem Wahrscheinlichen*, Zürich 1740, S. 165f.
[108] Ebda., S .165.
[109] Diese Wendung setzt den *Mann ohne Eigenschaften* überdies von Zolas *Roman expérimental* (vgl. Musils Äußerung in TAE S. 759) oder der deutschen realistischen Erzählkunst der Jahrhundertwende ab (vgl. dazu Wilhelm Bölsche, *Die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Poesie. Prolegomena einer realistischen Aesthetik*, Leipzig 1887), deren Experimentalcha-

Daß der Poet der Wirklichkeit *in ihren Rissen* folgen solle, bedeutet bei den Aufklärungstheoretikern freilich zugleich, daß unter dem Zwang der Nachahmungstheorie der Ausbruch ins Utopische abgeschnitten wird, – in jene Formen des Utopischen aber, die Musil sich selbst verbieten mußte, als er zu einem *Utopismus* sich bekannte, *der die Wirklichkeit nicht scheut, wohl aber als Aufgabe und Erfindung behandelt.* Lange Jahre hindurch hat er mit dem Plan einer satirischen Utopie sich befaßt; *Land über dem Südpol* und *Der Planet Ed* erscheinen als Arbeitstitel in den Tagebüchern, und vom Helden des Romans wird da vorgemerkt: *Er erschließt einen schwachen unbekannten Kraftstrom und denkt das biochemische Verfahren aus. Sie* [die Weltraumfahrer] *binden sich zu einem Paketchen zusammen, imprägnieren sich, verdampfen sich, werden fortgetragen und wenn sie nur auf Wasser stoßen, quellen sie wieder zu ihrer alten Form auf.*[110] Musil hat diesen Roman nie geschrieben. 1928 notierte er unter dem Stichwort *Der Stern Ed: ... eine Versuchskultur – die in den Wesenszügen mit der Wirklichkeit übereinstimmt.*[111] 1930 dann: *Südpol. Den Rahmen autobiographisch und gegenwärtig!*[112] Es deutet sich an, daß damit der Conjunctivus irrealis dieser Utopien-Pläne dem Conjunctivus potentialis im *Mann ohne Eigenschaften* sich nähert. Was an grundsätzlichen Intentionen in jenen Plänen steckte, scheint aufgegangen zu sein in dem großen Romantorso. *Utopien*, heißt es nun dort, *bedeuten ungefähr so viel wie Möglichkeiten; darin, daß eine Möglichkeit nicht Wirklichkeit ist, drückt sich nichts anderes aus, als daß die Umstände, mit denen sie gegenwärtig verflochten ist, sie daran hindern, denn andernfalls wäre sie ja nur eine Unmöglichkeit; löst man sie nun aus ihrer Bindung und gewährt ihr Entwicklung, so entsteht die Utopie. Es ist ein ähnlicher Vorgang, wie wenn ein Forscher die Veränderung eines Elements in einer zusammengesetzten Erscheinung betrachtet und daraus seine Folgerungen zieht; Utopie bedeutet das Experiment, worin die mögliche Veränderung eines Elements und die Wirkungen beobachtet werden, die sie in jener zusammengesetzten Erscheinung hervorrufen würde, die wir Leben nennen.*[113] Mit dieser auf dem Möglichkeitsdenken der Aufklärung und der Experimentiergesinnung der exakten Naturwissenschaft gegründeten Konzeption und ihrer Verwirklichung in Musils vom Conjunctivus potentialis bestimmten Roman aber ist

rakter auf naturwissenschaftlich exakter Wirklichkeitswiedergabe und sorgfältiger Beobachtung der jeweiligen 'Versuchs'-Bedingungen beruht: Darstellung des 'Möglichen' im Sinne des naturgesetzlich Zulässigen, dessen, was ist, nicht aber, was sein *sollte oder müßte.* Seine Wendung zum *bewußten Utopismus*, die Überführung des Möglichkeitsdenkens aus einer Prämisse des Romanschreibens in eine Qualität des Romankunstwerks selbst unterscheidet den *Mann ohne Eigenschaften* aber auch von einer Erzählung wie etwa Hermann Bangs *Michael*, von dem Musil in ausdrücklicher Beziehung auf den eigenen Roman notierte, er schildere die Beziehung zwischen zwei Menschen *gewissermaßen wie die Variable einer Experimentalreihe, – mit Protokollierung von Hunderten von Beobachtungen der einzelnen Stadien, zerlegt in Hunderte von Augenblicken, unter Notierung der Temperatur des Versuchsraumes und aller Nebenumstände. Aber immer nur die „Beziehung" – gewissermaßen in abstracto; nicht wie im naturalistischen Experimentalroman.* (TAE S. 88.)

[110] TAE S. 142. [111] TAE S. 300. [112] TAE S. 304. [113] MoE S. 253.

eine neue Möglichkeit utopischer Dichtung gesetzt – in einer Zeit, da ihre alten Formen so offensichtlich verkümmern oder entarten.

Wesentliche Züge der großen Utopien zwar kehren im *Mann ohne Eigenschaften* wieder. Der zeit- und gesellschaftskritische, mitunter bis ins Satirische führende Ansatz, der in den postulativ auf eine unbefriedigende Gegenwartswirklichkeit bezogenen Entwürfen vollkommener Staaten oder glückseliger Inseln ebenso liegt, wie in den Schreckensbildern etwa von H. G. Wells, Samjatin, Huxley oder Orwell, die bestimmte Entwicklungsrichtungen und Tendenzen der Gegenwart ausgereift und verwirklicht zeigen, dieser zeitkritische Ansatz, der schon in Platons Utopien spürbar und vom 18. Jahrhundert an zur vorherrschenden Absicht der oppositionell gesinnten und revolutionsfördernden utopischen Schriften wird, ist auch in Musils indikativischem *Seinesgleichen geschieht* unübersehbar. Gleiches gilt für die entschiedene Wirkungsabsicht, den programmatischen Charakter des utopischen Entwurfs, der in Ulrichs *Forderungen, daß man Geschichte erfinden müßte*, in Musils *Ich gebe euch die Regel, die in 2000 Jahren gelten wird*, noch ebenso steckt, wie in den alten utopischen Staatsromanen und Programmschriften, in der *Probe einer künftig zu liefernden Politik*, die Fichte mit seinem *Geschlossenen Handelsstaat* lieferte, oder der *Utopia* des Thomas Morus[114], die Hermann Oncken als *Programmschrift eines Mannes* bezeichnet hat, *der jeden Tag englischer Minister werden* konnte.[115] Auch die utopientypische räumliche oder zeitliche Absetzung der dargestellten Welt von der Realität (streng gegen alle Umwelteinwirkungen abgekapselte Staaten, weit entlegene Inseln, weltferne Planeten später, die als Berichter den Reisenden, den Schiffbrüchigen, den Weltraumfahrer fordern) klingt bei Musil noch deutlich nach: *Die Insel der Gesundheit*[116], *Insel der Südsee*[117], *Die Reise ins Paradies*[118], *Reise an den Rand des Möglichen*[119] und der weltabgeschiedene, zeit- und raumentrückte *Garten*, in dem die Geschwister ihre *heiligen Gespräche* führen. Jener Experimentalcharakter schließlich wäre noch zu nennen, der vor allem in dem robinsonadenhaften Seitentrieb der utopischen Literatur erkennbar wird. Ein Mensch, auch zwei Menschen allein auf der Insel, später kommen vielleicht noch andere hinzu, ihre jeweiligen Voraussetzungen, die Beschaffenheit des Eilands, einige Erleichterungen durch Geräte aus dem gestrandeten Schiff oder späteren Nachschub: die Robinsoninsel ist ein ideales Laboratorium, das sehr variable Versuchsanordnungen erlaubt. Was tut nun ein Mensch unter so veränderten Umständen, wie behilft

[114] *Morus lesen!* notiert Musil zwischen Ende 1918 und 1920 im Tagebuch. (TAE S. 203.)
[115] Einleitung zu Thomas Morus' *Utopia* (*Klassiker der Politik*, 1. Bd.) Berlin 1922, S. 24. – Dazu Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/M. 1959, S. 598: „U-topia, Nirgend-wo heißt die Insel des Morus, mit einem feinen, leicht melancholischen, aber scharfen Titel. Das Nirgendwo ist als postulativ gedacht für das Wo, in dem sich die Menschen wirklich befinden."
[116] MoE S. 1557ff. [117] MoE S. 1414.
[118] MoE S. 1443ff. [119] MoE S. 777.

er sich, hält sich am Leben, wie entwickelt er sich ?[120] *Utopie*, heißt es im *Mann ohne Eigenschaften*, *bedeutet das Experiment, worin die mögliche Veränderung eines Elements und die Wirkungen beobachtet werden, die sie in jener zusammengesetzten Erscheinung hervorrufen würden, die wir Leben nennen.*[121]

Aber Musils utopischer Roman entdeckt oder errichtet nicht mehr auf einer weltabgeschiedenen Insel das irdische Paradies oder den vollkommenen Staat. Das ist den Utopien benommen, seit die weißen Flecke der Möglichkeit von der Erdkarte verschwunden sind. Auch den Roman vom *Planeten Ed*, den Beitrag zu jener Gattung utopischer Weltraum-Reiseberichte, die Francis Godwin 1638 mit *The Man in the Moon* begründete, schreibt er nicht mehr. Der technische Zukunftsroman ist von Jules Verne, von Wells und Laßwitz über Dominik an die Serienfabrikanten von *Science Fiction* abgegeben worden, er hat verspielt. Die Wirklichkeit holt ihn ein und degradiert ihn zum Tatsachenbericht. Solche Entwürfe werden nicht mehr im konjunktivischen Modus des Romans geschrieben, sondern im Indikativstil der Konstruktionsbüros. Vor allem aber: die alte, grundlegende Prämisse, daß mit der Änderung der Verfassung, der technischen Apparatur, der Wirtschafts- und Produktionsverhältnisse, der Lebensbedingungen auch der Mensch geändert und zwar gebessert werden könne, ist zweifelhaft geworden. Nachdem die Technik eine Vollkommenheit erreicht hat, die des archimedischen Punktes nicht mehr bedarf, um die Welt aus den Angeln zu heben, tritt nur deutlicher noch als zuvor die Unzulänglichkeit des Menschen in Erscheinung. Als eine *große Versuchstätte* denkt Ulrich sich das Leben, Musil sich die Dichtung, *wo die besten Arten* — nicht, Weltraumschiffe zu bauen, sondern — *Mensch zu sein, durchgeprobt und neue entdeckt werden müßten.* Aus dem Zukünftigen, das, nach Louis Sébastian Merciers erstem Versuch einer utopischen Zukunftsdarstellung von 1770[122], etwa seit der Mitte des 19. Jahrhunderts die eigentliche Domäne der Utopien geworden ist, holt Musil seinen Roman ins Gegenwärtige zurück. Aber diese Gegenwart freilich erfüllt er mit jener ins Futurische gerichteten, wahrhaft utopistischen Leidenschaft, die aus dem postulativen Potentialis des *es könnte auch anders sein* spricht. *Ein auf „Herstellung" gerichteter Vorgang*, formuliert er, *ein „Vorbildzauber", und keine Wiederholung des Lebens oder von Ansichten darüber, die man ohne sie besser ausdrückt, ist die Dichtung noch heute.*[123]

[120] Als erstes voll ausgebildetes Beispiel erscheint *Der Naturmensch oder Geschichte des Hai Ebn Joctan, ein morgenländischer Roman des Abu Dschafar Ebn Tofail* (Aus dem Arabischen übersetzt von J. G. Eichhorn, Berlin/Stettin 1783), dessen Übersetzer im Vorwort bemerkt, daß Leibniz dieses Buch besonders gern gelesen habe. Es erzählt die Geschichte eines Menschen, der als kleiner Knabe auf einer unbewohnten Insel ausgesetzt, von einem Reh gesäugt wird, der durch Reiben von Holzstäben sich Feuer schafft, in Felle sich kleidet, Vögel und wilde Esel zähmt usf., der ohne allen fremden Einfluß, allein aus der Beobachtung der Natur zur Erkenntnis Gottes sich erhebt.

[121] MoE S. 253.

[122] *L'an deux mille quatre cent quarante. Rêve s'il en fut jamais.*

[123] TAE S. 718.

Man hat häufig bemerkt, daß die Utopie darauf ziele, die Geschichte im Endstadium einer stabilen Vollkommenheit aufzuheben, mit der eigenen Verwirklichung also das menschliche Denken in utopischen Bahnen abzuschließen und gleichsam den Conjunctivus potentialis aus der Grammatik des Geistes zu löschen. Warum sollen aus Platons Gerechtem Staate die Dichter vertrieben werden? Warum wird, zweieinhalbtausend Jahre später noch, bei dem Russen Samjatin der Bevölkerung seines *Einzigen Staates* jenes Gehirnstück herausoperiert, in dem *das Zentrum der Phantasie* sitzt?[124] Möglichkeitsdenkende Phantasie erzeugt die Geschichte, drängt über die Stabilität des utopischen Endzustands hinaus. Deshalb sucht die konsequente Utopie das utopische Organ zu eliminieren.[125] Diese Antinomie der Utopien ist unaufhebbar. Ihr kann begegnet werden offenbar nur dort, wo die Utopie als Zuständlichkeit sich wieder löst in das Utopische als treibende Kraft, wo an die Stelle des stabilen 'so ist es' oder 'so wird es sein' das bewegliche *könnte, sollte oder müßte* rückt. In einer Zeit, da, mit Lichtenbergs Worten zu sprechen, der *gewöhnliche Kopf* sich so sehr *der herrschenden Meinung und der herrschenden Mode conform* zeigt und *den Zustand in dem sich alles jezt befindet* so entschieden *für den eintzig möglichen* hält, daß das Utopische im allgemeinen Sprachgebrauch die Bedeutung eines bloßen Hirngespinstes annimmt und die Befreundung mit dem Indikativ des Gegebenen auf den Möglichkeitsmodus des Konjunktivs verzichten lehrt, notierte Musil in seinem Tagebuch: *Die Funktion des Geistes* [und er hätte dafür ebensogut auch setzen können: Die Funktion der Kunst, der Dichtung, dieses Romans, solchen Konjunktivs] *ist die nährende, er liefert die unzähligen Möglichkeiten. Seine Funktion ist nicht: praktische Ordnung.*[126] Denn eben dieser Aufgabe dient hier der Conjunctivus potentialis, experimentalis, der Conjunctivus utopicus: grammatische Signatur eines von der Leidenschaft zum Experiment erfüllten Möglichkeitsdichtens, das nach den *noch nicht erwachten Absichten Gottes* sucht.

[124] Jewgenij Samjatin: *Wir* —. (Übersetzt von G. Drohla), Köln 1958, S. 189: „Eure Krankheit heißt 'Phantasie'. Die Phantasie ist ein Wurm, der schwarze Furchen in eure Stirnen frißt, ein Fieber, das auch treibt, immer weiterzueilen — wenn auch dieses 'weiter' dort beginnt, wo das Glück endet. Die Phantasie ist das letzte Hindernis auf dem Wege zum Glück."

[125] So formuliert Hans Freyer, *Die politische Insel. Eine Geschichte der Utopien von Platon bis zur Gegenwart*, Leipzig 1936, S. 38: „daß eine Sorte Menschen in Utopien ganz gewiß zum Tode verurteilt würde, — nämlich die Utopisten."

[126] TAE S. 498.

Besprechungen

Hugo Kuhn, Dichtung und Welt im Mittelalter. J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1959, VII und 304 S.

Ein „systematisches Prolegomenon vor der historischen Darstellung" hat der Vf. (S. V f.) diese Sammlung seiner Aufsätze genannt, denen allen das gemeinsam sei, daß sie in vielfältigen methodischen Ansätzen „neue Zugänge" zur Literatur des deutschen Mittelalters erschließen wollen, „nachdem die alten vielfach verschüttet, die heute gebräuchlichen z. T. unsicher geblieben sind" (ebda.). Der Themenkreis ist weitgespannt, umfaßt sowohl allgemeinere Fragen wie Gattungsprobleme der Dichtung und das Verhältnis von Literatur und Gesellschaft als auch Interpretationen, die von Hrotsvith von Gandersheim bis zur *Virginal* reichen. Wo immer Kuhn antritt, 'Einfallslosigkeit' oder 'Unbeweglichkeit im Methodischen', die kürzlich von den Herausgebern dieser Zeitschrift der deutschen germanistischen Forschung ins Stammbuch geschrieben wurden, kann man ihm niemals nachsagen, eher vielleicht gelegentlich ein Zuviel an Experimentier- und Kombinierfreudigkeit. Aber obwohl seine Thesen keineswegs einhellig akzeptiert worden sind, haben sie die Forschung inzwischen mehr befruchtet als manche brave Routinearbeit. Das Leben der Wissenschaft pulsiert nun einmal am vernehmlichsten in den Fachzeitschriften oder sollte es doch tun. Nicht jeder lockende Einfall rechtfertigt gleich ein breit ausgewalztes Buch, das, auf Staatskosten gedruckt, mehr und mehr der Traum unserer Doktoranden zu werden scheint. Der in Kuhns Aufsätzen zum Ausdruck kommende wissenschaftliche Arbeits- und Darbietungsstil — vielleicht weniger Vorsatz und freie Wahl von vornherein als aus der Zwangslage des überlasteten Hochschullehrers geboren — hat jedenfalls seine unbestreitbaren Vorzüge, auf die der Vf. selbst in seinem Vorwort hingewiesen hat: „der Versuchscharakter, die essayistische Anlage der Aufsätze" erscheint ihm nachträglich seinem ursprünglichen Plan einer systematischen Darstellung der „Beziehungen zwischen Literatur und geschichtlicher Welt im Mittelalter" vorzuziehen und seiner Intention adäquater „als ein meist vergeblich geschlossenes System" (S. V).

Es versteht sich von selbst, daß nicht alle vierzehn Aufsätze von gleichem Gewicht sind. Anlaß, Zweck und wohl auch der Zufall ihrer Entstehung als Festschriftbeitrag, Kongreßvortrag, Zeitschriftenaufsatz oder Akademieabhandlung haben Umfang und Tiefgang mindestens mitbestimmt. Die Überlegungen *Zur Deutung der künstlerischen Form des Mittelalters* (S. 1—14), zu *Struktur und Formensprache in Dichtung und Kunst* (S. 15—21) und zu *Sozialer Realität und dichterischer Fiktion am Beispiel der höfischen Ritterdichtung Deutschlands* (S. 22—40) ranken sich mehr oder weniger um die zentrale Einsicht der wichtigen *Erec*-Studie (S. 133—150), daß „die Analogie irdisch-ritterlichen Weltdienstes zum aufs Jenseits gerichteten Gottesdienst" „das große Thema der französischen und deutschen klassisch-höfischen Dichtung" bilde (S. 19). Die zuerst in der Festschrift für Paul Kluckhohn und Hermann Schneider 1948 erschienene 'Erec'-Interpretation liefert jenes Struktur-Modell, das, auf den Minnesang („eine kultische Analogie im religiösen Dienst" S. 12) übertragen, das Wesen mittelalterlicher Kunstform verdeutlichen soll; an dem die begrenzte Vergleichbarkeit der Künste und die soziologische Dimension der Literatur als „die jeweils charakteristische Balance zwischen der historisch-realen Gemeinschaftsbindung (der Vorstellungen und Formen) und ihrer dichterischen Sinnbestimmung" (S. 38) aufgezeigt wird.

Ich habe gegen die behauptete Strukturanalogie von weltlicher und geistlicher Dichtung Hartmanns von Aue schon DVjs. 31, 1957, S. 270f. Bedenken angemeldet und bin noch immer nicht bekehrt. Wenn durch alle vier Epen Hartmanns „der gleiche Grundton geht" (S. 150), worin bestünde dann *diu groze swære der süntlichen bürde, die ich* (wie der Dichter im *Gregorius*-Prolog V. 39ff. gesteht) *durch mine unmüezekeit uf mich mit worten han geleit*? Darin aber hat Kuhn

unbedingt recht, daß die großen mittelhochdeutschen Epen nicht bloß interessante Erzählungen zur Unterhaltung sein wollen, daß sie vielmehr bewußt komponiert sind und mittels ihrer Struktur eine künstlerische Idee zu verwirklichen suchen. Der *Parzival*-Aufsatz (S. 151—180) vermittelt dazu einige klärende Einsichten. Abgelehnt wird die mythische Deutung, weil sie sich überall „als zu ungenau, zu unkünstlerisch, auch zu dogmatisch, zu psychologisch" (S. 171) erweise und der zugegebene mythische Sinn der Motive die Gestalt der Dichtung nicht erkläre (S. 167). Abgelehnt wird auch die kleinliche Suche nach einer kasuistischen Schuld: „In den hohen Artusepen geht es ausdrücklich nicht um eine kasuistische, ritterethische oder moraltheologische Schuld — sondern um die Schuldzurechnung gerade für unzurechenbare Geschicke. Es geht, heißt das, um die Entdeckung des Gewissens, der Verantwortlichkeit und Verantwortungsannahme überhaupt..." (S. 172f.). Das ist zugleich eine Warnung vor jeder direkt christlich-theologischen Deutung, so wenig der „Einbruch des real Religiösen in Stoff und Struktur der hohen Ritterdichtung" (S. 177) geleugnet werden kann. „Theologische Einflüsse muß man sich mehr in der Form von Induktionsströmen vorstellen, als Anregung eines getrennten Stromkreises, nicht so sehr als direkte Leitung" (S. 173). Kuhns sorgsam abgewogene zusammenfassende Sinndeutung „Parzivals Weg 'lehrte' eine Erkenntnis, eine Umkehr des ganzen Menschen, so daß er gerade durch einen Schleier von Mythos und Märchen hindurchzugreifen weiß mit persönlicher Verantwortung und Tat, durch den Schein von Welt, Mensch und Gott hindurch sich ihrem Sein zu unterwerfen weiß" (S. 179) ist auf jeden Fall sehr nachdenkenswert.

Auch um einen neuen *Zugang zur deutschen Heldensage* (S. 181—195) hat sich Kuhn gemüht. Wo sie, wie im Nibelungenliede, dichterische Gestalt annimmt, entsteht „eine Welt nicht nur aus Ehre, Ruhm und Rache, wie man sie oberflächlich zu sehen pflegt, sondern aus tieferer menschlicher Substanz" (S. 193). Schon dem germanischen Heldenliede ging es darum, menschliche Möglichkeiten in tragischer Erschütterung zu bestätigen. Im Leiden oder im Untergang finden Angantyr und Hildebrand, Gunnar und Gudrun zu einer neuen Freiheit und vermachen dem hohen Mittelalter „die einzige tragische Vision des Menschlichen" (S. 194) in den großen Gestalten Hagens und Kriemhilts. In dem „Raum von Leid und Schicksal, von großer Liebe und starkem Haß" (S. 186) entfaltet der *Nibelungenlied*-Dichter seine neue Stilkunst: „Szenen von einer bis in 'Bühnenraum' und Szenerie projizierten Handlungskraft" (S. 187). Diesem dramatischen Element in unserm Heldenepos ist Kuhn in dem Aufsatz *Über nordische und deutsche Szenenregie in der Nibelungendichtung* (S. 196—219) nachgegangen und hat die neue 'Raumregie' von der älteren 'Gebärdenregie' abzuheben gesucht, die schon den Vorlagen geeignet haben müsse. Während sich im Norden die dem Heldenliede immanente Tendenz zur Psychologisierung immer einseitiger durchsetzte, drängte seine deutsche Weiterentwicklung zunehmend zur Vergegenständlichung der Handlung in einer „dichten Reihe von Gebärdenraumszenen" (S. 214). Erst der *Nibelungenlied*-Dichter setzt dann — und das ist nicht seine geringste Leistung — „an die Stelle jener inneren, 'symbolischen' und immer stärker in Gebärden vergegenständlichten Szeneneinheit nun die ganz neue, von der äußeren Einheit eines 'Bühnenraums' aus gesehene Szenengestaltung" (S. 208).

Ein dritter Themenkreis gilt den Anfängen der frühmittelhochdeutschen Literatur mit Interpretationen des *Memento mori*, des *Ezzoliedes*, der *altdeutschen Genesis* und des *Annoliedes*. Mit dem '*minne* oder *reht*' überschriebenen Beitrag zur Panzer-Festschrift (S. 105—111) und der Interpretation von Ezzos *Cantilena de miraculis Christi* in dem Münsterer Vortrag *Gestalten und Lebenskräfte der frühmittelhochdeutschen Dichtung* (S. 112—132) habe ich mich an versteckter Stelle (Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Halle, Jg. 4, 1955, S. 237ff.) auseinandergesetzt und will nicht schon Gesagtes wiederholen. Das *Ezzolied* erscheint in Kuhns Sicht als „der echte 'archaische' Anfang aller künftigen mittelalterlichen Volksdichtung in Deutschland" (S. 117), speziell der 'Geschichts- oder Gerüst-Epik', für die auch das „menschheitsgeschichtliche Heilslied" (S. 121) der *Wiener Genesis* nur ein weiteres, fast zu weites Gewand sei, während das *Annolied* „sozusagen nur Ezzos symbolische Vertauschung von Heils-

schichte und Weltgeschichte" materialisiere (S. 122). Der Rezensent gesteht, daß er die von uhn über die 'geistliche Reichs-Epik' bis in die höfische Artusepik weitergezogene Entwicklungs- ie nicht so sehen kann. Aber wenn in den letzten Jahren die dringend notwendige Aufarbeitung r vielen ungelösten Probleme, welche die frühmittelhochdeutsche Literatur uns noch stellt, freulich lebhaft in Gang gekommen ist, so ist das zu einem unverächtlichen Teil auch Kuhns rdienst.

Es ist nicht möglich, im Rahmen einer Rezension alle vierzehn Aufsätze des Bandes nach elsetzung und Ertrag zu würdigen, geschweige denn sich mit ihnen gründlich auseinanderzu- zen. Ich habe mich notgedrungen auf die im Vordergrund des Interesses stehenden Fragen- mplexe beschränkt und möchte zum Schluß noch etwas näher auf die grundsätzlich wichtige inchener Akademieabhandlung *Gattungsprobleme der mittelhochdeutschen Literatur* (S. 41 61) eingehen. Ihr Ergebnis ist, daß es streng unterschiedene Gattungen im Sinne der antiken e der neueren Poetik seit der Renaissance nicht gibt, wohl aber immanente 'Gattungsente- hien', wie Kuhn sie nennt, die sich um 1200 in drei 'mittelalterlichen Naturformen': höfisches os, Heldenepos, Minnesang und Spruchdichtung konkretisieren. Zugrunde liege ein ständischer d nationaler Ausgliederungsprozeß „sowohl aus den germanisch-spätantiken Traditionen wie s den lateinisch-christlichen Bildungs-Renaissancen" (S. 56f.), dessen Träger die Volkssprache . Aus einer ursprünglichen Vielzahl von nach Gebrauch und Herkunft heterogenen poetischen rmtypen sollen sich im Zuge des wachsenden ständischen und nationalen Bewußtseins die iesem Geschichtsprozeß am meisten dienenden Haupt-Typen" (S. 58) herauskristallisiert ben.

Nur das aus dem unterliterarisch weiterlebenden Heldenlied erwachsene heroische Epos kann ne weiteres als „ein fester Gattungstyp" in Anspruch genommen werden, dessen Konstanz hn „aus der Nähe zur ethnologischen Typik vorliterarischer Literatur" (S. 60) erklären will. s höfische Epos entstammt bekanntlich französischer Rezeption, und es käme darauf an, ihm uch eine deutsche Vorgeschichte" (S. 58) zu geben, und zwar eine literarische. Der vom Vf. nstruierte „klare literaturgeschichtliche Zusammenhang von 1060—1200", „quer durch die rarischen und Gebrauchstypen, auch quer durch die scheinbar so klaren soziologischen und stigen Grenzen der Geistlichen- und Ritterdichtung" (S. 59) vom *Ezzolied* über *Annolied*, *aiserchronik*, Vorauer und Straßburger *Alexander* zur *Eneit* und zum *Parzival*, d. h. vom istlichen Hymnus' (Ezzos) zum 'heilsgeschichtlichen Abriß' (*Annolied*), zur religiös-politischen ichsgeschichte (*Kaiserchronik*), zum 'Heils'-Epos (Veldekes) und zum 'höfischen' Epos (Hart- nns und Wolframs), überzeugt mich nicht. Er wird bald mit stilistischen, bald mit inhaltlichen iterien hergestellt, die jedoch über die tatsächlichen Brüche nicht hinwegzutäuschen vermögen.

Veldeke hat zwar stilistisch vom Straßburger *Alexander* gelernt, aber damit nicht zugleich Konzeption des Pfaffen Lamprecht übernommen. Wenn irgendwo, so liegt hier ein neuer An- z. Der höfische Dichter und mit ihm der ritterliche Stand suchen seitdem nicht mehr ihre llung in der Welt aus der Heilsgeschichte zu begründen und zu rechtfertigen. Es ist die Frage, sie das „als zuerst zum Selbstbewußtsein erwachende Gruppe" (S. 59) jemals vorher getan ben. Geistliche adliger Herkunft und adlige Konversen können nicht ohne weiteres als Sprecher s ganzen Standes in Anspruch genommen werden. Ich vermag im *Ezzoliede* keine „massive ientierung' der religiös-politischen Existenz" des deutschen Adels zu erblicken, die sich dann der geschichtsepischen Dichtung seit der *Kaiserchronik* fort und fort ins Zeitgeschichtliche d ritterlich Kulturelle" konkretisiert, wobei „die geistige Funktion der 'Historie'" bis zum hö- hen Artusepos dieselbe blieb (ebda.). Warum mußte dann der Träger der Literatur wechseln, Geistliche vom Ritter abgelöst werden?

Der ritterliche Laie setzt doch nicht einfach die Dichtweise seiner geistlichen Vorgänger fort, sehr er sie im einzelnen benutzen mag; er erringt seine Mündigkeit als Dichter durch einen Akt Befreiung von geistlicher Vormundschaft. Antike Stoffe wie die Sage von Marcus Curtius oder cretia hat auch der Verfasser der *Kaiserchronik* gekannt, aber er hat sie heilsgeschichtlich-

exemplarisch ausgedeutet, während Veldeke bzw. sein französischer Vorgänger die *Aeneis* zu einem höfischen Minneroman umgestaltet haben. Wenn hier eine Gattungs-Entelechie am Werke ist, so wirkt sie im formalen Bereich immer reicherer Ausgestaltung der epischen Großformen, und da wäre dann auch das heroische Epos einzubeziehen, bei dem die Entelechie am ehesten inhaltlichen Charakter besitzt.

Dasselbe würde ich auch für die mittelalterliche deutsche Lyrik gelten lassen, aber nicht im Sinne eines unbewußten Zusammenhangs von irdischer Rechts- und Heilsordnung im *Memento mori* — von Kuhn als „Heilsordnungs-Lied" (S. 128) bezeichnet — und in Walthers Reichssprüchen! Die Definition der Minnelyrik als „Setzung und Vollzug solch irdischer Heilsordnung" ist schwerlich geeignet, „die thematische Vielfalt hochmittelalterlicher Sang-Lyrik" (S. 61) zu umfassen. Geistlich bestimmtes Analogie-Denken müßte hier zwangsläufig zu einer Verengung führen.

In der frühmittelhochdeutschen Literatur kennen wir keine Liebeslyrik und kein Heldenepos. Wenn es sie, wie wahrscheinlich ist, gegeben hat, so haben sie unter- bzw. außerliterarisch existiert. Das höfische Epos wie die Minnelyrik sind französisch-provenzalischer Import. Das bedeutet aber, daß mit den dominierenden Gattungen der Blütezeit bis 1170 kaum etwas anzufangen ist. Es muß damit gerechnet werden, daß auch geduldiges und genaues Anschauen des Überlieferten für die frühmittelhochdeutsche Zeit kein „natürliches System" (S. 46) der poetischen Gattungen preisgeben wird, weil die „geschichtlich wirkliche Ordnung" nicht bloß vielgestaltiger, sondern auch spannungsreicher gewesen ist.

Kuhns Abhandlung zwingt dazu, das ganze Problem neu zu durchdenken, und das läßt sich von der ganzen Sammlung sagen: sie setzt und hält die wissenschaftliche Diskussion in Bewegung, macht die Lücken unseres Wissens wie die immer noch ungenügende Elastizität unseres Fragens neu bewußt und hindert den um geschichtliche Erkenntnis Bemühten, sich bei voreiligen Lösungen zu beruhigen. Auch wo das Buch zum Widerspruch herausfordert, bringt es dem Suchenden Gewinn.

Marburg an der Lahn — Werner Schröder

Hinweis

Die in Jg. 54 (1960), S. 443—445, dieser Zeitschrift besprochene Dissertation von

Paul Gerhard Klussmann, Die Deutung der Kunst und die Bestimmung des Dichters bei Stefan George. — o.O. 1955 (phil. Diss. Münster 1955)

ist in überarbeiteter Gestalt unter dem geänderten Titel

Stefan George. Zum Selbstverständnis der Kunst und des Dichters in der Moderne. — Bonn: Bouvier & Co. 1961, 181 S. Engl. Broschur DM 18,50

als Band 1 der „Bonner Arbeiten zur deutschen Literatur" im Druck erschienen.

ARMAND NIVELLE

KUNST- UND DICHTUNGSTHEORIEN ZWISCHEN AUFKLÄRUNG UND KLASSIK

Groß-Oktav. VI, 263 Seiten. 1960. Ganzleinen DM 28,—

(Neubearbeitete Ausgabe von „Les théories esthétiques en Allemagne de Baumgarten à Kant", Paris 1955).

Das Werk zeigt das ästhetische Bewußtsein des deutschen Geistes, seine allmähliche Befreiung von den Idealen der Aufklärung und den Weg, der ihn zu den großen Schöpfungen der Klassik und den epochemachenden Anschauungen der Romantik führte. Es konzentriert sich auf die Hauptgestalten und auf die für den Zeitgeist und die Entwicklung der Kunstauffassung besonders charakteristischen Denker. Was dem Verfasser anliegt, ist die Aufdeckung der inneren Struktur und die Auslegung der Werke vom Mittelpunkt aus sowie die Suche nach dem übergreifenden Zusammenhang der großen Kunstlehren des Zeitalters.

Der erste Teil des Buches behandelt die „philosophische" Strömung mit *Baumgarten* als Ausgangspunkt, *Meier*, *Sulzer* und *Mendelssohn* als typischen und in verschiedene Richtungen weisenden Momenten; der zweite legt die „kritischen" Bemühungen *Winckelmanns*, *Lessings* und *Herders* dar; der dritte zeigt das Ineinanderfließen der beiden Strömungen im Werk des „genialen Vollenders" *Kant*. Hieraus erhellt die dem Buch eigene Perspektive: in der Ästhetik hat es keine „kopernikanische Revolution" gegeben. Sowohl in den theoretischen Grundbegriffen seiner Ästhetik als auch in seinen konkreten Kunstanschauungen ist Kant der von den „philosophischen" und „kritischen" Vorgängern geleisteten Vorbereitung in hohem Grade verpflichtet.

Ein zweiter Band, welcher die Romantik behandelt, ist bereits im Werden.

Unser ausführliches Sonderverzeichnis „Sprach- und Literaturwissenschaften" liefern wir Ihnen gern kostenlos!

WALTER DE GRUYTER & CO · BERLIN W 30

VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG · J. GUTTENTAG, VERLAGS-BUCHHANDLUNG GEORG REIMER · KARL J. TRÜBNER VEIT & COMP.

SAMMLUNG METZLER

Realienbücher für Germanisten

Die neue Serie zum Semesterbeginn Herbst 1961:

GEORG BANGEN *Die schriftliche Form germanistischer Arbeiten. Empfehlungen für die Anlage und äußere Gestaltung wissenschaftlicher Manuskripte unter besonderer Berücksichtigung der Titelangaben im Schrifttum. (Abt. B)* Kart. DM 5.50 (Best.-Nr. M 13)

PAUL RAABE *Einführung in die Bücherkunde zur deutschen Literaturwissenschaft (Abt. B)* 2. Auflage Kart. DM 5.50 (Best.-Nr. M 1)

GERHARD EIS *Mittelalterliche Fachliteratur (Abt. D)* Kart. DM 5.50 (Best.-Nr. M 14)

BERT NAGEL *Meistersang (Abt. D)* Kart. DM 5.50 (Best.-Nr. M 12)

KARL PHILIPP MORITZ *Die neue Cecilia. Faksimiledruck der Originalausgabe von 1794* Mit einem Nachwort von Hans Joachim Schrimpf. *(Abt. G)* Pp. DM 5.80 (Best.-Nr. M 11)

Format der Bände 11,5 x 19 cm. Die Reihe erscheint zwanglos; alle Bände sind einzeln käuflich. Bitte fordern Sie Prospekte über bereits erschienene und geplante Bände direkt bei uns an. Unser „*Merkheft für Germanisten zur Sammlung Metzler mit einer Zeittafel zur Geschichte der deutschen Philologie*" steht Ihnen kostenlos zur Verfügung.

J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung Stuttgart

Hans
Wolfgang Kuhn **Der Apokalyptiker und die Politik**

Studien zur Staatsphilosophie des Novalis. Freiburg: Rombach 1960. 256 Seiten, Leinen 28,— DM. (Freiburger Studien zu Politik und Soziologie, herausgegeben von Prof. Dr. Arnold Bergstraesser.) Verlags-Nr. 004.

»Im Mittelpunkt steht eine Interpretation der Staatsschrift 'Glauben und Liebe'. Die französische Revolution, die Erschütterung durch den Tod der jungen Sophie von Kühn und die Thronbesteigung Friedrich Wilhelms III. sind die bewegenden Ereignisse, die in Novalis die Idee des poetischen Staates ausgelöst haben, die im Zusammenhang mit seiner ganzen Philosophie und seiner Theorie der Universalpoesie gesehen werden muß... Wer die Anfänge des verhängnisvollen Risses erkennen will, der sich zwischen dem deutschen und dem westeuropäischen Denken aufgetan hat, wird hier wichtige Aufschlüsse finden.«

BÜCHERSCHIFF, Limburg

Arnold Bergstraesser **Politik in Wissenschaft und Bildung**

Schriften und Reden. Freiburg: Rombach 1961. 292 Seiten, Leinen 28,— DM. (Freiburger Studien zu Politik und Soziologie, herausgegeben von Prof. Dr. Arnold Bergstraesser.) Verlags-Nr. 005.

»Ohne betonten Zusammenhang sind neunzehn Studien und Reden des Verfassers wiedergegeben; sie bieten für die Zukunft der politischen Bildung im Erziehungswesen der Bundesrepublik, für das politische und kulturelle Standortbewußtsein unserer Zeit, für die Diskussion der Aufgabe der Hochschulen und der Erwachsenenbildung unentbehrliche Hinweise und Probleme. Verfasser und Verlag gebührt für dieses Werk Dank; eine empfindliche Lücke im Schrifttum für die politische Bildung und Erziehung wird damit geschlossen. Das Buch gehört in jede Lehrbücherei; für Unterricht und Studium wird es warm empfohlen.«

KULTUS UND UNTERRICHT, Stuttgart

Verlag Rombach Freiburg im Breisgau

In Kürze erscheint:

Wilhelm Scherer - Erich Schmidt

Briefwechsel

Mit einer Bibliographie der Schriften von Erich Schmidt

herausgegeben von Werner Richter

unter Mitarbeit von Eberhard Lämmert

ca. 344 Seiten, 5 Abb., Gr.-8°, kartoniert ca. DM 38,—,
Ganzleinen mit Schutzumschlag ca. DM 40 —.

Für die Geschichte der Germanistik wie der Geisteswissenschaften überhaupt ist die wissenschaftliche Korrespondenz bedeutender Gelehrter stets von besonderem Interesse, vermittelt sie doch ein lebendiges Bild dieser Persönlichkeiten, ihres Lebens und Schaffens sowie ihrer Arbeitsmethoden und „Schulen". Der jetzt erscheinende Briefwechsel zwischen Wilhelm Scherer und Erich Schmidt gibt reiche Aufschlüsse über die Entwicklung der Germanistik, insbesondere der literarhistorischen Methoden sowie der Goetheforschung. — Nicht nur die Briefe selbst, sondern auch die Einführung des Herausgebers sowie die umfangreichen erläuternden Anmerkungen enthalten eine Fülle von Material. Im Zusammenwirken mit Ulrich Pretzel und Eberhard Lämmert hat Werner Richter dem Band ferner eine vollständige Bibliographie der Schriften Erich Schmidts beigegeben.

Die neue Sammlung:

Deutsche Sagen

Herausgegeben von Will-Erich Peuckert

I Niederdeutschland

219 Seiten, Gr.-8°, Ganzleinen mit Schutzumschlag, DM 24.60.

Professor Peuckert, der im In- und Ausland bekannte Sagenforscher, erschließt jetzt durch eine weitreichende Sammlung verschüttetes, schwer zugängliches Quellenmaterial der deutschen Sagenwelt wieder für die Forschung. Der Herausgeber hat in dem vorliegenden Band das in den alten volkskundlichen Zeitschriften des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts verstreute Quellengut aus dem niederdeutschen Raum zusammengetragen. Ein zweiter Band wird im Frühjahr 1962 erscheinen und das Material für Mittel- und Oberdeutschland zugänglich machen. — Ausführliche Nachweise und Anmerkungen erleichtern die Auswertung und erschließen alle Einzelheiten der Sammlung.

Ausführliche Prospekte stehen für beide Titel auf Wunsch zur Verfügung

---

ERICH SCHMIDT VERLAG

Berlin W 30 · Bielefeld · München 22

In Vorbereitung

Geschichte der deutschen Literatur

Herausgegeben von Prof. Dr. Horst Rüdiger, Mainz

Mitarbeiter:

Prof. Dr. Peter Wapnewski, Heidelberg *(Die Literatur des Mittelalters)*

Prof. Dr. Rainer Gruenter, Berlin *(Die Literatur von 1400 bis 1600)*

Prof. Dr. Richard Alewyn, Bonn *(Das Zeitalter des Barock)*

Dr. Gerhard Kaiser, Mainz *(Das Zeitalter der Aufklärung)*

Prof. Dr. Horst Rüdiger, Mainz *(Die Klassik)*

Prof. Dr. Eberhard Lämmert, Berlin *(Die Romantik)*

Prof. Dr. Claude David, Paris *(Die Literatur des 19. Jahrhunderts)*

Privatdozent Dr. Herbert Singer, Bonn *(Die Literatur der Jahrhundertwende)*

Dr. Siegfried Melchinger, Stuttgart *(Die Literatur seit dem Expressionismus)*

Fünf besondere Vorzüge:

flüssig und interessant geschrieben

kritisch urteilend

europäisch, nicht national gesehen

soziologisch orientiert

großzügig illustriert

Umfang: etwa 800 Seiten Text einschließlich Bibliographie und Register, 64 Tafeln mit etwa 100 Abbildungen, etwa 15 Karten zur Literaturgeographie

Format: 15,8 x 23,5 cm

Einband: Ganzleinen mit lackiertem Schutzumschlag

Sigbert Mohn Verlag SMV

W. L. GRAFF

RILKES LYRISCHE SUMMEN

Aus dem Englischen übersetzt von Elisabeth Killy

Groß-Oktav. IX, 354 Seiten. 1960. Ganzleinen DM 28.—

„... Der wohltuendste Zug des Buches besteht wohl darin, daß Willem Laurens Graff sich bewußt distanziert von jeder kritiklosen Verherrlichung des Dichters, dem solches Schicksal nur zu oft zuteil geworden ist. Dabei kann man sich keinen feinfühligeren und gewissenhafteren Interpreten des Dichters vorstellen. Der Blick für die rätselvollen Schönheiten der dichterischen Welt Rilkes verbindet sich jedoch immer wieder mit der Fähigkeit zu kritischem Urteil...
Das Buch enthält Anregungen vielfältigster Art, auch wenn seine Lektüre eine einigermaßen fundierte Kenntnis Rilkes voraussetzt. Es ist zu vermuten, daß Graffs Darstellung nicht nur manche Ergebnisse der deutschen Rilke-Forschung und -Interpretation zu bestätigen, sondern ihr auch neue Impulse zu geben vermag."

Blätter f. Deutschlehrer, München, Heft 1/1961

WALTER DE GRUYTER & CO · BERLIN W 30
VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG · J. GUTTENTAG, VERLAGSBUCHHANDLUNG · GEORG REIMER · KARL J. TRÜBNER · VEIT & COMP.

KARL LUDWIG SCHNEIDER

Klopstock und die Erneuerung der deutschen Dichtersprache im 18. Jahrhundert

1960. 142 S. Gr.-8°. Brosch. DM 21.—, Ganzleinen DM 24.—

Der Verfasser versucht, die Hauptprinzipien von Klopstocks Sprachgestaltung herauszuarbeiten. Er geht dabei von der Voraussetzung aus, daß die Sprache Klopstocks in ihrer Entwicklung und endgültigen Ausformung nur durch eine eingehende stilgeschichtliche Analyse der Situation ergründet werden kann, aus der sein Werk erwachsen ist. Schneider wendet nicht die positivistische Methode an, die sich auf das Wiederfinden einzelner Stilistika und Wortprägungen bei Vorläufern des Dichters beschränkt, sondern richtet den Blick auf solche Einflüsse, die über Einzelwirkungen hinausgehen und als fördernde Impulse für die Ausbildung der Grundstrukturen von Klopstocks Stil gewertet werden können.

CARL WINTER · UNIVERSITÄTSVERLAG · HEIDELBERG

Dieses Heft enthält Prospektbeilagen der Verlage Böhlau, Köln – Ernst Klett, Stuttgart Max Niemeyer, Tübingen – Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen